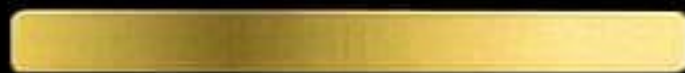




JOSEP PADRÓ



SECRETOS
DEL
ANTIGUO
EGIPTO



Lectulandia

Egipto es una pasión inagotable. Por mucho que visitemos sus monumentos, resigamos sus huellas en los museos, excavemos en sus yacimientos o intentemos recuperar su pasado a través de libros o documentales, jamás conseguiremos desvelar todos sus secretos.

Josep Padró, uno de los máximos especialistas en el Antiguo Egipto, ha recogido en esta obra una multitud de aspectos sorprendentes poco o nada conocidos por el público general, al que ofrece la oportunidad de acercarse a las excavaciones del sepulcro de Sehu en Heracleópolis Magna, conocer de cerca la lengua, la escritura, la religión y las costumbres de una de las civilizaciones más complejas y ricas que conocemos, o descubrir el complot que acabó con la vida de Rameses III. *Secretos del Antiguo Egipto* no es, pues, una historia de Egipto, ni tampoco una exposición global de la civilización faraónica: es un compendio de muchos de los aspectos de una civilización de la que a menudo no conocemos más que momias y pirámides pero que, mirada con más atención, nos muestra un mundo más próximo a nosotros de lo que podríamos imaginar.

Josep Padró i Parcerisa

Secretos del Antiguo Egipto

ePub r1.0

Titivillus 14.06.2024

Josep Padró i Parcerisa, 2020

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

[Cubierta](#)

[Secretos del Antiguo Egipto](#)

[Presentación](#)

[I HISTORIA](#)

[1 Conspiradores, espías y agentes extranjeros](#)

[MAGNICIDIOS EN EL ANTIGUO EGIPTO](#)

[Amenemes I: bandidos dentro de casa](#)

[El complot, narrado en vivo por Sinuhé](#)

[Rameses III: un complot de harén](#)

[El relato de la propia víctima](#)

[UN COMLOT EN TELL EL-AMARNA](#)

[La insólita carta de una reina viuda](#)

[Nueva carta de la reina viuda](#)

[El doble magnicidio: el advenimiento de Tutankhamón](#)

[Un interesante borrador: la carta de Suppiluliuma al rey de Egipto](#)

[ESPÍAS Y AGENTES SECRETOS EN TELL EL-AMARNA... EN EL SIGLO XX](#)

[Un nombre inventado. Unos espías rivales](#)

[Borchardt, el espía alemán](#)

[El busto de Nefertiti](#)

[¿Devolver a Nefertiti?](#)

[Pendlebury, el Indiana inglés](#)

[2 Egipto y el mundo egeo en el segundo milenio](#)

[EGIPTO Y EL MITO DE LA ATLÁNTIDA](#)

[La isla y el volcán de Tera](#)

[Tera y Egipto](#)

[El testimonio del Papiro matemático Rhind](#)

[El testimonio del Papiro médico Hearst](#)

[La Estela de la tempestad: descripción y traducción](#)

[La cólera de los dioses](#)

[¿Conoció Egipto la destrucción de la Atlántida?](#)

[LA MÁS ANTIGUA LISTA GEOGRÁFICA DE EUROPA](#)

[Egipto y las «islas en medio del mar»](#)

[El redescubrimiento de las inscripciones del templo funerario de Amenhotep III](#)

[Una lista geográfica en jeroglíficos egipcios](#)

[La lista geográfica del egeo del templo funerario de Amenhotep III](#)

[IDAS Y VENIDAS DE LOS PUEBLOS DEL MAR](#)

[El poblamiento de la cuenca mediterránea visto desde Egipto](#)
[Los Pueblos del Mar durante el reinado de Mineptah](#)
[El asalto a Egipto en el reinado de Rameses III](#)
[3 Dos aspirantes al trono faraónico que pudieron cambiar la historia](#)
[El príncipe Tutmosis](#)
[El generalísimo Najtmín](#)
[4 La Biblia y Egipto en el segundo milenio](#)
[La historia de José](#)
[Los hicsos](#)
[El Éxodo según el Yahwista](#)
[El Éxodo según el Elohista](#)
[Paralelismos sorprendentes](#)
[Moisés y el origen del monoteísmo](#)
[5 Egipto y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente: en torno a la fecha de la fundación de Cádiz](#)
[La colonización fenicia en Occidente. La época libia en Egipto](#)
[Los intercambios comerciales: el comercio del bronce](#)
[El comercio de la plata](#)
[La plata de Psusenes y la fecha de la fundación de Cádiz](#)
[6 Mujer y poder](#)
[En el principio](#)
[Mujeres, reyes de Egipto](#)
[La faraón Hatshepsut](#)
[Otras mujeres reyes o ligadas al poder](#)
[Cleopatra, el último soberano](#)
[II RELIGIÓN](#)
[1 Dioses y hombres de Egipto](#)
[Clasificación del panteón egipcio](#)
[El origen de la religión egipcia](#)
[Primeras elucubraciones de los distintos colegios sacerdotales](#)
[Escuelas teológicas del Imperio Antiguo](#)
[Valores universales: el humanismo y el monoteísmo](#)
[La revolución religiosa de Ajenatón](#)
[2 Sexo divino y sexo humano](#)
[El sexo entre los dioses egipcios](#)
[El sexo humano, sin tabús](#)
[La vida sexual entre el pueblo](#)
[El sexo entre los reyes](#)
[El sexo entre las clases altas](#)
[Otras formas de sexualidad](#)
[3 El mal, el pecado y el castigo](#)
[Restos del naufragio](#)

[El relato de Plutarco](#)
[Set, personificación del mal](#)
[El pecado: la «confesión negativa»](#)
[El castigo](#)
[4 La más antigua mención escrita del nombre del dios de los judíos](#)
[Mismo lugar, mismo tiempo](#)
[La inscripción del templo de Soleb](#)
[La lectura del nombre de Dios](#)
[5 Un dios egipcio singular: Bes](#)
[LA DIFUSIÓN DEL CULTO AL DIOS BES](#)
[No son juegos de palabras](#)
[Los atributos de Bes](#)
[Difusión y carácter del culto a Bes en Egipto](#)
[Bes en el Imperio Nuevo](#)
[Protector de la familia...](#)
[... y en especial de la mujer](#)
[Bes en la Baja Época](#)
[BES EN IBIZA Y EN CERDEÑA](#)
[Bes en el Mediterráneo oriental](#)
[Bes en las monedas de Ibiza](#)
[Bes en el Mediterráneo occidental](#)
[Las estatuas de Bes en Cerdeña](#)
[El culto a Bes en Cerdeña y en Ibiza](#)
[6 Tueris y el oxirrinco](#)
[La diosa Tueris en Oxirrinco](#)
[La diosa Tueris y el oxirrinco](#)
[El oxirrinco no devoró el falo de Osiris](#)
[7 Los Campos Elíseos y las chufas](#)
[Las chufas en el antiguo Egipto](#)
[El Campo de Ialu, los Campos Elíseos](#)
[III CIVILIZACIÓN](#)
[1 Herederos del antiguo Egipto](#)
[Un Estado territorial centralizado](#)
[Un «laboratorio» de la historia](#)
[La revolución menfita y sus consecuencias](#)
[La sociedad egipcia y el pensamiento menfita](#)
[La herencia cultural egipcia](#)
[2 Origen de la lengua y de la escritura egipcias](#)
[Las lenguas camito-semíticas](#)
[Origen de la lengua egipcia](#)
[Las lenguas semitas](#)
[Los orígenes de la escritura jeroglífica egipcia](#)

[La invención de la escritura fonética](#)
[El sistema fonético-ideográfico egipcio](#)
[3 La historia empieza en Egipto](#)
[Período Predinástico e Imperio Antiguo](#)
[Imperio Medio](#)
[Imperio Nuevo](#)
[Baja Época](#)
[4 Los cuatro elementos, de la física egipcia a la griega](#)
[Los cuatro elementos en las Enseñanzas para el rey Merikare](#)
[Los cuatro elementos en la Historia de Sinuhé](#)
[Los elementos constitutivos del cosmos en otras civilizaciones antiguas](#)
[Los cuatro elementos en los filósofos presocráticos griegos. Empédocles](#)
[Discusión de los cuatro elementos de Merikare y de Sinuhé](#)
[El sistema cosmológico heliopolitano en la prehistoria](#)
[Los cuatro elementos en época tardía en Egipto](#)
[De Egipto a hoy](#)
[5 La piedra de Roseta y los decretos trilingües ptolemaicos](#)
[El descubrimiento de la piedra de Roseta](#)
[El desciframiento de los jeroglíficos por Champollion](#)
[Los decretos trilingües ptolemaicos](#)
[La comparación de las estructuras faraónicas y helenísticas en el Egipto Ptolemaico](#)
[El calendario egipcio y el Decreto de Canopo](#)
[El Decreto de Menfis \(la piedra de Roseta\)](#)
[Comparación de los textos egipcio y griego de los decretos de Canopo y Menfis](#)
[Una gravísima crisis social](#)
[6 Egipto en los poemas homéricos](#)
[Fuentes egipcias, fuentes griegas](#)
[Egipto en la Ilíada](#)
[Paralelos de la Odisea con la literatura egipcia](#)
[Egipto en la Odisea](#)
[7 Vocabulario egipcio en el español](#)
[Nombres comunes y adjetivos](#)
[Nombres propios](#)
[Algunas onomatopeyas](#)
[IV ARQUEOLOGÍA](#)
[1 Algunos arqueólogos ilustres que he conocido](#)
[MADAME CHRISTIANE DESROCHES-NOBLECOURT, LA GRAN DAMA DE LA EGIPTOLOGÍA](#)
[Una generación de grandes egiptólogos](#)
[Primeros años de Mme. Desroches-Noblecourt](#)

[Un alumno de Desroches-Noblecourt](#)
[EL ESTUDIO DE LOS TEXTOS PTOLEMAICOS: François Daumas, uno de los últimos humanistas](#)
[El inicio del estudio de los textos ptolemaicos: Émile Chassinat](#)
[Los primeros años de François Daumas](#)
[Director del Institut Français d'Archéologie Orientale \(IFAO\)](#)
[El profesor Daumas en Montpellier](#)
[2 Desenterrar una tumba: el sepulcro de Sehu en Heracleópolis Magna](#)
[Mis primeras excavaciones en Heracleópolis Magna: la campaña de 1984](#)
[La campaña de 1985 y el descubrimiento de la tumba de Sehu](#)
[El tesorero y arquitecto real Sehu](#)
[3 Una tumba parlante en Oxirrincó](#)
[Una tumba de época saíta](#)
[El sacerdote y gobernador Heret](#)
[La reutilización de la tumba](#)
[V GUÍA PARA AFICIONADOS A LA EGIPTOLOGÍA](#)
[1 Piramidiotas y otras opiniones «peculiares» en egiptología](#)
[Sobre los jeroglíficos](#)
[Temas diversos](#)
[Maldiciones y profecías](#)
[Extraterrestres](#)
[Construcción de las pirámides](#)
[Identificaciones estafalarias](#)
[Astronomía](#)
[Otros errores](#)
[Egipto en el cine](#)
[Cronología](#)
[¿Eran negros los egipcios?](#)
[Los egipcios desconocían la navegación marítima, y no viajaban](#)
[2 Instrumentos de trabajo básicos para ser egiptólogo](#)
[Anexos](#)
[Cronología del antiguo Egipto](#)
[Principales pirámides del antiguo Egipto](#)
[Índice de signos jeroglíficos](#)
[Bibliografía](#)
[Sobre el autor](#)
[Nota](#)

A mi esposa y colega Concepción Piedrafita.

Presentación

Egipto es una pasión inagotable. Por mucho que visitemos sus monumentos o persigamos sus huellas en los museos, nunca se acaba. Por mucho que excavemos en sus yacimientos o intentemos recuperar su pasado en clases universitarias o en conferencias de especialistas, siempre nos desborda. Y por mucho que leamos lo que otros estudiosos hayan escrito o nos atrevamos a escribir nosotros mismos nuestras tesis y teorías sobre aquella fascinante civilización, jamás penetraremos en todos sus secretos. Así que aquí tiene el amable lector «otro libro más» sobre aquel apasionante Egipto que se ha convertido ya en nuestro horizonte: por mucho que nos acerquemos a él, nunca vamos a alcanzarlo. Pero, como mínimo, intentaremos desvelar aquí algunos de esos secretos.

Los libros de egiptología dedicados al gran público suelen estar consagrados a la civilización del antiguo Egipto en su totalidad, normalmente expuesta siguiendo un orden cronológico. Y también pueden poner su foco en algún aspecto concreto de dicha civilización. En tal caso, o bien se dedican a cuestiones concretas pero homogéneas, tratadas con más profundidad, como la historia, la lingüística, el arte, la arqueología, la religión o el pensamiento; o bien a otras cuestiones transversales, como la vida cotidiana, la mujer, la vida sexual, los rituales funerarios, la literatura o incluso las relaciones con la Biblia, con el mundo griego, o a determinados monumentos o hallazgos singulares, como la tumba de Tutankhamón o la necrópolis real de Tanis. También atraen mucho la atención las obras dedicadas a las grandes figuras de la historia egipcia, por lo general reyes o reinas, tales como Hatshepsut, Tutmosis III, Ajenatón y la «revolución amarniense» o Rameses II. Todos, en suma, temas clasificables como «macrohistoria». El libro que ahora presento no es nada de esto, y, por consiguiente, lo considero absolutamente original en su concepción. Se refiere a diversos aspectos de lo que podemos denominar «microhistoria», pequeños detalles de la historia de Egipto o de su civilización que han llamado mi atención por su trascendencia *a priori*

insospechada, detalles que una vez estudiados en profundidad no me han decepcionado. Creo con sinceridad que este libro —yuxtaposición en apariencia desordenada de «detalles» que han resultado tener su relevancia no solo para el antiguo Egipto, sino también a veces para el hombre moderno— puede ser considerado importante, además de original, pues contribuirá a abrirnos los ojos a propósito de unos cuantos temas al final más trascendentales de lo que en principio podían parecer.

El libro no está ordenado de forma cronológica, sino que se ha clasificado por cuestiones, divididas en grupos: Historia, Religión, Civilización, Arqueología y Consejos para futuros egiptólogos, en el bien entendido de que no se trata de exposiciones seguidas de cada uno de los temas, sino de cuestiones concretas que me han parecido interesantes y que he estudiado en profundidad.

No querría, ahora, dejar de dedicar un recuerdo a los que fueron mis maestros, gracias a quienes aprendí lo que sé, y que también me ayudaron en la elaboración de algunos de mis trabajos. En Barcelona, donde estudié Arqueología, me enseñaron el Dr. Lluís Pericot y el Dr. Joan Maluquer de Motes, afable el primero y de difícil trato el segundo, pero ambos excelentes arqueólogos. Después, para aprender Egiptología, tuve que trasladarme a París, donde fui muy bien acogido por Mme. Christiane Desroches-Noblecourt, y también conservo buen recuerdo del Prof. Jean Leclant y del Rvd. Père Pierre du Bourguet. A continuación, en Montpellier entré en contacto con el Prof. François Daumas, quien condujo mis trabajos hasta la presentación de mi tesis doctoral, de nuevo en Barcelona, en 1975. También quiero recordar al Dr. Eduard Ripoll, gracias a quien pude estudiar en Francia, al Dr. Martín Almagro, con quien hice mi primer viaje a Egipto, y al Dr. Francisco Presedo, con quien excavé allí por primera vez, disfrutando de su permanente buen humor. A ellos he de añadir al Prof. Jean-Claude Goyon y a Mme. Marguerite Erroux-Morfin, por su apoyo constante durante estos años. Un recuerdo también para mis colegas egipcios, la Dra. Alya Chérif, el Dr. Hassan Amer y el Dr. Mohamed Abdel-Halim Nur elDin, quienes me han ayudado a amar su país. Por último, he de agradecer a mi esposa, la Dra. Concepció Piedrafita, y a mi amigo el Sr. Virgilio Ortega, su ayuda para llevar a buen término esta obra.

Me queda por explicar cómo he concebido un libro con una estructura tan fuera de lo común. A lo largo de mis años interesándome por los estudios egiptológicos, exactamente desde 1969, diversos temas han ido llamando mi atención, pero por una razón u otra no los he llegado a dar a conocer

debidamente. Unos se publicaron en lugares inadecuados, con poca o nula difusión egiptológica. Otros se devolvieron al autor con exigencias de modificaciones consideradas inasumibles por este. Varios, acabados o en avanzado estado de elaboración, permanecieron simplemente inéditos, no obstante su interés. En ocasiones se trataba de encargos para congresos monográficos o conferencias temáticas que, a pesar de las expectativas, no llegaron a publicarse. Algunos, en fin, son trabajos que quedaron a medio hacer, abandonados en alguna carpeta, incluso olvidados, acuciado el autor por otros trabajos u obligaciones de ejecución más perentoria. O bien eran escritos realizados por obligaciones administrativas, tales como memorias de oposiciones o concursos, que no tuvieron más recorrido.

Revisados estos trabajos, muchas veces sin conexión entre ellos, he llegado a la conclusión de que siguen ofreciendo bastante interés, el suficiente en todo caso para merecer su publicación. Y, seguro, en muchos casos, para sorprender al lector. De modo que he decidido reagruparlos en este volumen, una especie de antología de mis estudios egiptológicos. Al ser en la actualidad catedrático emérito, he dispuesto del tiempo suficiente para revisarlos, verlos con los ojos que da la madurez, actualizarlos, incluso a veces usando el sentido del humor, poniendo mi experiencia en suma al servicio de estos pequeños capítulos que, pienso, no han perdido aún su interés para un público más amplio.

Creo que es mi obligación advertir, ya desde el principio, que he prescindido de las transliteraciones científicas de palabras egipcias citadas, transliteraciones sin vocales y erizadas de signos diacríticos que el lector no especialista no comprenderá. Las he sustituido, cuando es el caso, por transcripciones convencionales al castellano, normalmente citadas entre comillas.

Espero que mi público disfrute tanto leyendo este libro como yo he disfrutado escribiéndolo. Sobre todo si comparte conmigo esa pasión inagotable que es Egipto.

Josep Padró Parcerisa
Barcelona, primavera de 2020

I

HISTORIA

1

Conspiradores, espías y agentes extranjeros

MAGNICIDIOS EN EL ANTIGUO EGIPTO

Puede resultar sorprendente, a primera vista, que el antiguo Egipto, con una institución monárquica de más de tres mil años y con la figura del faraón sacralizada y divinizada por completo, haya podido conocer el fenómeno del magnicidio, que parece más propio de otras épocas y de culturas con instituciones políticas más inestables. Sin embargo, es bien cierto que el Egipto faraónico conoció este fenómeno, que curiosamente no ha sido objeto de un estudio histórico como tal hasta el presente. Y esos magnicidios no consisten solo en la muerte violenta de algunos reyes caídos en combate, como es el caso de Seqenenre Taa II, ni son el resultado de haber llevado la peor parte en una guerra civil, como le sucedió al desventurado Bocoris. Por otro lado, hay casos dudosos, como el del último y anónimo rey heracleopolitano tras perder la guerra contra Mentuhotep II de Tebas al final del Primer Período Intermedio. O como el enigmático suceso que tuvo lugar durante el reinado de Fiope I, al final del Imperio Antiguo. Así lo cuenta el visir y juez Uni en su autobiografía:

Hubo un proceso en secreto en el harén del rey contra la esposa real gran favorita. Su Majestad [Fiope I] me nombró único juez, sin que hubiera ningún visir del Estado, ni ningún otro magistrado salvo yo... Fui yo quien puso por escrito el proceso verbal estando solo... Jamás nadie de mi condición había oído un secreto del harén real anteriormente, pero Su Majestad me lo hizo escuchar.

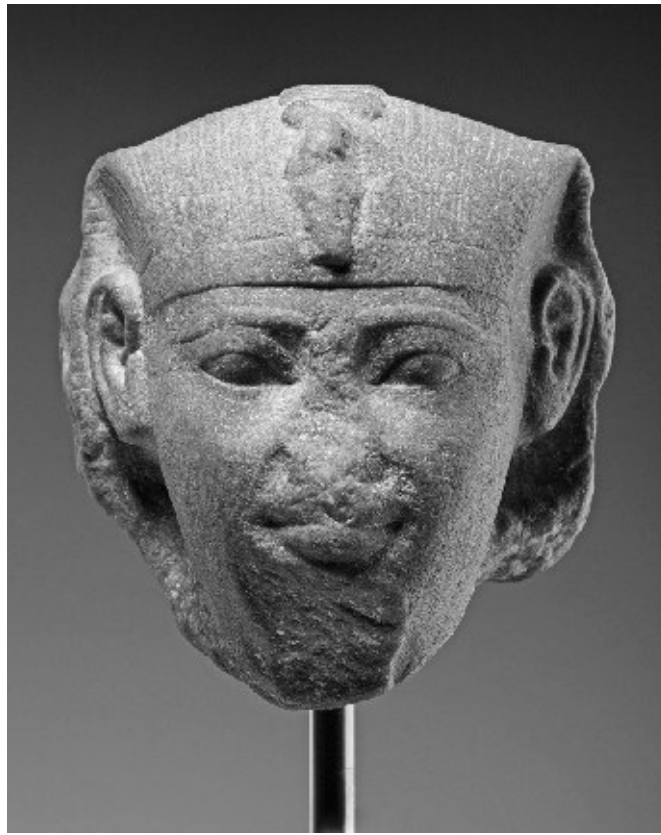
El relato del juez Uni hace pensar de inmediato en un grave complot, cuyo objetivo podría ser la eliminación del propio rey. Pero la verdad es que Uni guardó tan bien el secreto que se llevó literalmente a la tumba la naturaleza exacta del mismo, así como el nombre de la implicada. Por consiguiente, desconocemos cuál fue el desenlace; solo sabemos que, se tratase de lo que se tratase, el rey tuvo conocimiento de ello e hizo juzgar a la culpable. Nada más conocemos de este hecho, por lo que es mejor dejar aquí el asunto.

Destacan en especial dos hechos perfectamente documentados en los que sendas conspiraciones de palacio acabaron con la vida de dos grandes reyes, con el fin de sustituir al heredero legítimo por otro: los conspiradores pretendían ocupar el poder, pero no lo lograron en ninguna de las dos ocasiones. Esos dos casos son el del faraón Amenemes I, consolidador del Imperio Medio, y el de Rameses III, último gran rey del Imperio Nuevo. Las fuentes escritas egipcias no son muy dadas a informar sobre las miserias de la institución monárquica, lo cual hace más interesante todavía lo que sabemos de los magnicidios de los que fueron víctimas los dos faraones mencionados.

Amenemes I: bandidos dentro de casa

Tras la caída de Heracleópolis hacia el año 2040 a. C., Mentuhotep II, soberano de la dinastía XI tebana pudo reunificar políticamente Egipto y fundar el Imperio Medio. Sin embargo, su enérgica política no logró consolidar su dinastía: su hijo y sucesor Mentuhotep III tuvo un breve reinado, terminado de manera abrupta, y el sucesor de este, Mentuhotep IV, era un usurpador. La dinastía acabó en medio de disturbios, y diversos pretendientes se disputaron el trono hasta que uno de ellos, Amenemes, el antiguo visir de Mentuhotep IV, logró de nuevo reunificar Egipto en beneficio propio, fundando la dinastía XII.

El rey del Alto y Bajo Egipto Sehetepibre, hijo de Re, Amenemes I (1991-1962 a. C.), había nacido en Tebas, la capital del Estado, pero era de origen plebeyo. Logró subir al trono gracias al apoyo de las grandes familias provinciales del Alto Egipto, desposeídas de sus cargos de nomarca (gobernador provincial) por Mentuhotep II. En agradecimiento, Amenemes I les devolvió sus poderes, así como la heredabilidad de sus cargos. Consolidada de este modo su posición, Amenemes I se reveló pronto como una personalidad remarcable. Con una aguda capacidad política, diseñó una serie de directrices de gobierno, muchas de ellas de largo alcance, que tras su muerte fueron proseguidas por sus sucesores convirtiéndose en auténticas directrices políticas dinásticas.



Amenemes I.

Una de sus primeras decisiones fue trasladar la residencia real desde Tebas a Ittauy, al norte del Egipto Medio y cerca del oasis de El Fayum. Siempre se ha relacionado esta decisión con su deseo de fomentar la explotación agrícola del oasis; pero, sin negar la veracidad de este hecho, hay otros factores de más enjundia que parecen haber determinado la decisión del rey. Por un lado, alejarse de sus antiguos aliados, la aristocracia del Alto Egipto, trasladándose al territorio de lo que fue el reino de Heracleópolis, la zona más centralizada de Egipto y donde el poder del Estado era más efectivo. Además, él mismo era faraón en tanto que nomarca o príncipe feudal de Tebas; al dejar Tebas nombró a un funcionario para gobernar el nomo, de manera que puede decirse que inició la recentralización del Alto Egipto por él mismo, al desposeerse como nomarca hereditario. También cabe pensar que la elección de Ittauy, un pequeño lugar alejado de cualquier ciudad, puede deberse precisamente al deseo de alejarse de todo núcleo urbano y de su

potencial peligro revolucionario, como aconteció en Menfis al final del Imperio Antiguo, con la caída de la monarquía menfita.

Amenemes I reformó con eficacia toda la administración provincial, logrando un rápido regreso de todo el país a una gran prosperidad económica. Y en materia religiosa tomó una importante decisión: él personalmente era devoto de un dios local tebano, Amón, que había pasado casi desapercibido hasta ese momento. Amenemes I, cuyo nombre significa «Amón está a la cabeza», lo convirtió en dios del imperio. Así pues, el encumbramiento de Amón es debido a la decisión de este rey, y el dios egipcio asociado a la realeza mantendrá su posición hasta época grecorromana. La percepción de los beneficios de este reinado fue tal que suscitó varias obras literarias que ensalzaban su figura, entre las que destaca una donde se menciona una supuesta profecía mesiánica referida a él, la *Profecía de Neferti*.

En política exterior se preocupó sobre todo de proteger sus fronteras, así como de asegurarse el acceso a zonas productoras de materias primas y de manufacturas de importación: Sinaí, Nubia, Opone (Punt), Biblos y Creta. La zona más delicada fue el país líbico, donde hubo que realizar repetidas e incómodas campañas para intentar contener a los nómadas tehenu y chemehu, habitantes de un territorio que se estaba desertizando de manera progresiva.

Tal vez temiendo algún complot contra su vida que desestabilizase el país, Amenemes I asoció al trono, quizá en secreto, a su hijo primogénito Sesostris I (1971-1928 a. C.). Al mismo tiempo, se hizo construir una pirámide en El Lisht. El complot se produjo a los diez años, en 1962 a. C., precisamente aprovechando la ausencia de su hijo, que se hallaba dirigiendo una expedición militar en Libia.

Los colegas de Historia contemporánea critican con frecuencia a los de Historia antigua, porque estos suelen establecer los hechos de modo precario, basándose muchas veces en una sola fuente, y casi siempre no imparcial. Pues bien, aquí tenemos por primera vez en la historia del Egipto faraónico un único hecho confirmado por dos fuentes distintas, y sin relación la una con la otra.

Una de ellas es la obra llamada *Enseñanzas de Amenemes I para su hijo Sesostris I*. Pertenece al género político, inaugurado poco antes, durante la época heracleopolitana, por las *Enseñanzas para el rey Merikare*. En este género literario se supone que un rey da a su hijo consejos para gobernar, aunque se ha supuesto que ello no es sino una argucia literaria, y que el texto ha sido compuesto en realidad durante el reinado del hijo, probablemente para justificar la legitimidad de su acceso al trono. Y ello es evidente en las

Enseñanzas de Amenemes I, donde este faraón relata en términos bastante patéticos su propio asesinato. Durante el Imperio Nuevo se atribuyó la composición de este texto a Áctoes, uno de los escritores de nombre conocido del Imperio Medio, siguiendo instrucciones, por supuesto, de Sesostris I. El carácter del texto es claramente pesimista, muy decepcionado con la ingratitud de los hombres.

Habla Amenemes I:

Cuando duermas, que te vigile tu propio corazón, porque el hombre no tiene amigos el día de la desgracia. [...] Era después de cenar y había anochecido: me tomé un rato de tranquilidad, acostado sobre mi cama. Estaba cansado y mi mente empezó a dejarse llevar por el sueño. Entonces, se hicieron circular armas; el jefe de la guardia me era fiel, pero otros eran como serpientes de la necrópolis. Me desperté con el ruido de la lucha y estaba solo; encontré un caído, era el cuerpo del jefe de la guardia. Si hubiese cogido rápidamente con las manos las armas, habría podido hacer retroceder a estos ruines con la lanza: pero no hay nadie valiente de noche, no hay quien luche solo, no ha lugar una acción con éxito sin un protector. Pues bien, la agresión se produjo mientras yo estaba sin ti, antes que los cortesanos hubiesen oído que te había dejado en herencia el reino, antes que me hubiese sentado en el trono contigo, para que pudiesen acatarse tus decisiones. Pero yo no estaba preparado para esto, no lo sabía, y mi corazón no podía pensar en la negligencia de mis servidores. ¿Quizá un harén conduce la lucha? ¿Quizá se introducen bandidos dentro de casa? ¿Quizá se abre a los ladrones?

El complot, narrado en vivo por Sinuhé

La segunda fuente es la *Historia de Sinuhé*, obra perteneciente al género narrativo y de carácter novelesco, cuyo protagonista, Sinuhé, es un personaje de ficción que formaba parte de la expedición líbica de Sesostris I. Por casualidad, se entera del asesinato de Amenemes I y de los planes sediciosos de los participantes en el complot. Temiendo que en el peor de los casos su cabeza peligrase, y que en el mejor estalle una guerra civil en la que se vería envuelto, Sinuhé resuelve huir de Egipto. A partir de este momento se convierte en el intrépido aventurero egipcio que correrá una serie de aventuras en Asia, las cuales constituyen el verdadero argumento de la obra,

considerada el clásico por excelencia de la literatura egipcia de todos los tiempos. El relato, pues, aunque muy probablemente ficticio, arranca de modo muy preciso con un hecho histórico: el magnicidio que ocasionó la muerte de Amenemes I.

Habla Sinuhé:

El año XXX, el tercer mes de la inundación, el 7, el dios entró en su horizonte, el rey del Alto y Bajo Egipto Sehetepibre fue elevado al cielo y así se halló unido al disco solar, y el cuerpo del dios quedó absorbido en aquel que lo había creado. La corte estaba en silencio; los corazones, tristes; la gran puerta doble permanecía cerrada; los cortesanos estaban recogidos con la cabeza sobre las rodillas y el pueblo se lamentaba.

Pues bien, Su Majestad había enviado un ejército al país de los chemehu y su hijo mayor era el jefe, el dios perfecto Sesostris: había sido enviado para golpear los países extranjeros y castigar a quienes estaban entre los tehenu. Y ahora él estaba volviendo, llevando prisioneros de los tehenu, así como rebaños de todas las especies, innumbrables.

Los amigos de palacio enviaron mensajeros hacia occidente para comunicar al hijo del rey los acontecimientos que habían tenido lugar en la corte. Los mensajeros le encontraron por el camino, llegaron hasta él de noche. No se demoró ni un instante: el halcón levantó el vuelo con sus seguidores sin informar a su ejército.

Pero también se envió a buscar a los infantes reales que estaban en su comitiva en este ejército y se dirigió una llamada a uno de ellos. Pues bien, hallándome allí, oí su voz cuando él hablaba lejos de todos, pero mientras yo me encontraba cerca de él. Mi corazón se asustó, mis brazos se despegaron de mi cuerpo, y un temblor se abatió sobre todos mis miembros. Me alejé de un salto para buscar un escondrijo: me coloqué entre dos matas para mantenerme apartado de quien pudiese venir por el camino.

Me dirigí hacia el sur: yo no me proponía volver a esta corte, pues pensaba que habría luchas y no creía poder vivir después de estos acontecimientos.

En conclusión, un complot se urdió en el harén de Ittauy para asesinar al viejo Amenemes I aprovechando la ausencia de su hijo y heredero Sesostris I,

en campaña contra las tribus líbicas. La intención de los conjurados era poner en el trono a otro príncipe real, que formaba parte también de la misma expedición. Pero Sesostris I fue avisado a tiempo y pudo abortar la conspiración, afianzándose en el trono. Los conjurados, pues, lograron su primer objetivo, el asesinato de Amenemes I, pero fracasaron en el segundo: poner a su candidato, de nombre desconocido, en el trono. No tenemos más noticias de este magnicidio, ni de sus secuelas, excepto algunas fugaces alusiones epigráficas como las del encargado de la diadema real Emhat, alto funcionario con Amenemes I, que se mantuvo fiel y sabemos que trabajó a favor de la sucesión en el trono del heredero legítimo Sesostris I.

Rameses III: un complot de harén

El segundo caso de magnicidio bien documentado se refiere a Rameses III, segundo faraón de la dinastía XX, al final del Imperio Nuevo y de la época ramésida. (Por cierto, la única forma correcta del nombre de este faraón y la de los otros monarcas homónimos de las dinastías XIX y XX, ramésidas, es «Rameses», como lo prueban el inglés, el alemán, el italiano y el griego; la forma desgraciadamente más divulgada en español es un galicismo absolutamente incorrecto en esta lengua. Los egiptólogos francófonos la han aceptado simplemente por respeto a Champollion, que fue quien la acuñó. Obsérvese, por lo demás, la forma de las palabras derivadas «Rameseo» o «ramésida».)

A finales de la dinastía XIX, reinando Mineptah (1224-1204 a. C.), hijo y sucesor de Rameses II, los llamados «Pueblos del Mar» hicieron un primer intento, frustrado, de invadir Egipto. Poco después, el país cayó en una anarquía dinástica que no terminó hasta que Setnajt (1186-1184 a. C.) asumió el poder y fundó la dinastía XX. Pero mientras, los Pueblos del Mar habían proseguido su avance por tierra y mar, destruyendo la civilización micénica en Grecia y Creta, el Imperio hitita en Anatolia y todas las ciudades fenicias en la costa de levante, y también se habían instalado en Chipre y en Libia. Egipto, pues, estaba cercado por el este, el norte y el oeste.

El rey del Alto y Bajo Egipto Usermaatre-Meriamón, hijo de Rameses III (1184-1153 a. C.), tan pronto como sucedió a su padre Setnajt, tuvo que hacer frente a este peligro: si no detenía a los invasores, sabía cuál sería la suerte de Egipto; iba a ser la misma que habían corrido las otras civilizaciones, ciudades e imperios que habían sucumbido a los Pueblos del Mar: el saqueo y la destrucción.



Rameses III.

En una serie de campañas terrestres —en Libia y en Palestina— y navales —en el delta del Nilo, la primera batalla naval conocida de la historia—, Rameses III logró detener a los invasores y destruir su flota, salvando así Egipto de la destrucción. No obstante, como resultado de estas luchas, Egipto perdió su imperio asiático, si bien conservó intacto el africano, es decir, Nubia.

Rameses III tomó medidas para intentar reactivar la economía. Una crisis demográfica estaba empezando a poner en dificultades el país, y este descenso de la población se vio acompañado por la deserción de las tareas productivas. Es muy posible que Rameses III intentase paliar ambos problemas mediante deportaciones de extranjeros, que eran rápidamente egiptizados. Con todo, de uno u otro modo, la crisis económica impulsó a la corrupción a todas las clases sociales. Al respecto, resulta célebre la manifestación protagonizada por los obreros que trabajaban en el Valle de los

Reyes y que vivían en el poblado de Deir el-Medina, en Tebas-Oeste, quienes previamente se habían declarado en huelga —la primera huelga conocida de la historia— porque no les llegaba la paga.

A Rameses III le tocó vivir, pues, una época difícil, pero hay que reconocer que fue el último gran rey del Imperio Nuevo. Su templo funerario, junto a su palacio, en Medinet Habu, es el templo mejor conservado de época faraónica. Sus muros nos informan todavía de sus victorias sobre los Pueblos del Mar.

Pues bien, este gran monarca murió víctima de un complot de harén. La información nos es proporcionada por el *Papiro judicial de Turín*, en el que Rameses III mismo recapitula las responsabilidades de cada uno de los culpables y el castigo al que se le ha condenado.

El relato de la propia víctima

El juicio a los culpables tuvo lugar ya durante el reinado de Rameses IV, hijo y sucesor legítimo de Rameses III, pero el hecho de que sea este último quien habla ha hecho sospechar a algunos autores modernos de que tal vez el faraón no murió víctima de la conspiración, sino poco después y de muerte natural. Sin embargo, y dejando de lado estos escrúpulos que a la postre han resultado erróneos, el hecho de que sea la propia víctima quien hable puede explicarse satisfactoriamente: sería el propio rey el encargado de sentenciar a los culpables, debido a la gravedad de su crimen. Además, recordemos que también Amenemes I había sido el encargado de narrar su propia muerte.

El documento empieza con el nombramiento de los doce miembros del tribunal, con sus cargos respectivos, a quienes el rey difunto da las siguientes instrucciones:

«En lo referente a las palabras dichas por los hombres, no las conozco. ¡Id y verificadlas!»

Ellos se pusieron en camino, los interrogaron e hicieron que quienes me habían dado muerte muriesen por sus propias manos, sin que yo tuviese que conocerlos. También infligieron un castigo a los otros, sin que tampoco yo hubiese tenido que conocerlos, y después de que yo diera las siguientes instrucciones: «Sed concienzudos e id con cuidado para que nadie sufra por error un castigo que no le corresponda»; así se lo dije una y otra vez.

En cuanto a todo lo que ha sido hecho, son ellos quienes lo han hecho. Que todo lo que han hecho se manifieste contra ellos, mientras que yo estoy protegido y al abrigo hasta la eternidad, mientras que estoy en contacto con los reyes justificados que están en presencia de Amonrasónter, y ante Osiris, regente de la eternidad.

Esta última frase demuestra que Rameses III ya estaba muerto.

La enumeración de los conjurados está repartida en cinco listas. Los principales responsables aparecen, con sus títulos, en las tres primeras. Los de la primera relación fueron ejecutados; a los de la segunda y tercera se les obligó a suicidarse. Entre los responsables de la tercera lista destacan los nombres de Pentaur, probablemente el candidato al trono promovido por la conjura, y el de su madre, la reina Tiyi, que fue quien organizó el complot junto con otras mujeres del harén. Estas listas nos informan asimismo sobre la organización de la conjura, basada en tres ramificaciones: una en el harén, otra en el ejército y una tercera entre el clero, esto último confirmado por el *Papiro Lee* y el *Papiro Rollin*, con textos pertenecientes al mismo dossier.

La cuarta lista, del *Papiro judicial de Turín*, enumera cuatro personajes sentenciados a la mutilación de orejas y nariz. Pero lo más interesante es que dos de los condenados de esta lista, el escanciador Pabes y el escriba May, formaban parte como jurados del tribunal nombrado originariamente para juzgar este crimen. En todo caso, a los cuatro condenados de esta lista se les castigó por haber traicionado las instrucciones que se les había dado, y ello porque Pais, un militar que había participado en la conjura, les envió unas mujeres para que los sedujeran y los comprometieran tras sucumbir a sus encantos: «Las mujeres se pusieron en camino. Los encontraron donde se hallaban. Ellas los sedujeron allí, a ellos y a Pais. Sus faltas se apoderaron de ellos».

Pabes, tras haber sido mutilado, se suicidó.

La quinta lista incluye solo un nombre, Hori, que era portaestandarte de la guarnición y también uno de los doce jueces. Sorprendentemente, a este le dieron solo una gran reprimenda. La explicación es bien simple: fue él quien denunció a sus colegas a cambio de la benevolencia del tribunal.

En conclusión, en los dos casos descritos se trató de sendos complots urdidos en el harén, con el objetivo de asesinar al faraón reinante y sustituir al heredero legítimo por otro príncipe aspirante al trono. En ambas ocasiones el magnicidio tuvo éxito, y los conjurados lograron su objetivo de eliminar físicamente al monarca. Sin embargo, fracasaron en su intento de imponer a

su candidato, pues los herederos legítimos, Sesostris I y Rameses IV, sucedieron a sus padres, de modo que al final ambas conjuras acabaron mal para sus promotores. En el caso de Amenemes I, tenemos una descripción del evento, que nos permite deducir que el rey fue asesinado de forma violenta; pero no conocemos ningún nombre de los implicados en la conjura. En el caso de Rameses III, en cambio, tenemos la larga lista de los conjurados, pero hasta hace poco ignorábamos los medios utilizados, a excepción de la magia. A Rameses III se le enterró en el Valle de los Reyes, y su momia se halló, junto con tantas otras momias reales, en la primera *cachette* de Deir el-Bahari. En 2012, un equipo italiano dirigido por Albert Zink, paleontólogo del Instituto de las Momias y del Hombre de Hielo de Bolzano, cuando trabajaba en el Museo de El Cairo junto con Sahar Saleem, radióloga de la Universidad de El Cairo, se dieron cuenta de que la momia de Rameses III tenía una gran herida en el cuello, de siete centímetros, hecha con un cuchillo. La tomografía computarizada consiguiente mostró que se habían seccionado la tráquea y las arterias, y que el corte llegó casi hasta la columna vertebral. Cuando se momificó el cuerpo, en la herida se depositó un amuleto, un ojo udyat. Rameses III, pues, murió también de forma violenta, degollado.

Estos son los dos magnicidios mejor documentados de la historia del Egipto faraónico. ¿Son los únicos? Posiblemente no. Al final del convulso Período Amarniense pudieron producirse uno —o más— magnicidios. Pero eso sería ya otra historia.



Tomografía computarizada del cuello de la momia de Rameses III. Una flecha indica la situación de la herida que le causó la muerte.

UN COMLOT EN TELL EL-AMARNA

Tell el-Amarna, la efímera capital del faraón herético Ajenatón, fue escenario de varios episodios convulsos al final de su reinado. Las fuentes egipcias sobre esta época, que corresponde a los últimos años del Período Amarniense, son confusas y poco explícitas. En cambio, las fuentes escritas hititas han resultado mucho más explícitas y permiten reinterpretar mejor lo que sucedió en Ajetatón, la actual Tell el-Amarna, tras la muerte del faraón.

Ajenatón murió en el año XVII de su reinado (c. 1347 a. C.), apenas doce meses después de haber enviudado de la reina Nefertiti. Tras la muerte de esta, Ajenatón se habría casado con su hija mayor Meritatón, a la que convirtió en esposa real. Y después del fallecimiento del faraón, esta escribió una sorprendente misiva nada menos que al rey hitita Suppiluliuma.

La insólita carta de una reina viuda

Suppiluliuma se hallaba en aquel momento en guerra contra el imperio de Mitanni, aliado de Egipto y situado en la Alta Mesopotamia. Y como consecuencia de ello se encontraba dirigiendo personalmente el asedio de Karkemish, plaza fuerte situada en Siria, al oeste del río Éufrates. Fue entonces cuando recibió la misiva de Meritatón. La relación de los hititas con Egipto tampoco era muy tranquilizadora, pues los egipcios tenían que hacer frente a antiguos vasallos suyos en Siria, como Aziru de Amuru y Aitagama de Qadesh, que se habían sublevado contando con el apoyo hitita. Ello había provocado que los egipcios enviaran una expedición militar contra Qadesh, que fue detenida gracias a la rápida reacción de los hititas.

Se comprende así perfectamente la reacción de estupefacción del rey hitita ante el ofrecimiento de la reina viuda de Egipto: ¡Le pedía que le enviase un hijo para que se casase con ella y hacerle así rey de Egipto! Suppiluliuma dudó y al final se decidió a enviar a un agente de confianza a Egipto para informarse y asegurarse de cuál era la situación con exactitud antes de tomar una decisión. Mientras quedaba a la espera, el rey hitita estrechó el cerco de Karkemish y obtuvo de una vez por todas la caída de la plaza.

Veamos en qué términos se expresa su hijo Mursili al narrar estos hechos en *La proeza de Suppiluliuma*, texto conservado en tablillas cuneiformes halladas en el archivo de Bogazköy, la antigua Hattusa:

Mientras mi padre se hallaba abajo, en el país de Karkemish, envió a Lupakki y a Tarjundazalma al país de Amq [es decir, Amurru]. Ellos marcharon, pues, y atacaron Amq y trajeron de allí, deportados, ganado y ovejas ante mi padre. Pero cuando las gentes de Egipto se enteraron del ataque contra Amq, se asustaron. Y como, además, su soberano Nipjururiya [es decir Neferjeperure, o sea Ajenatón] había muerto, la reina de Egipto, que era la esposa real Dajamunzu [*Ta hemet nisut*, «la esposa real»], envió un mensajero a mi padre y le escribió lo que sigue: «Mi marido ha muerto. Yo no tengo hijos. Pero dicen que los tuyos son numerosos. Si me das uno de ellos, será mi esposo. ¡No tomaré nunca por marido a uno de mis servidores! Tengo miedo».

Cuando mi padre oyó esto, convocó a los notables en consejo y les dijo: «No me había sucedido una cosa parecida en toda mi vida».

Entonces, mi padre mandó a Egipto a Hattushaziti, el camarlengo, diciéndole: «Ve y tráeme la verdad. ¡Quizá quieren engañarme! ¡Quizá tienen un hijo de su rey! Tráeme la verdad».

Y en un colofón se reproduce la carta que a su vez Suppiluliuma remitió a los egipcios:

Yo era [...] amistoso, pero vosotros [los egipcios], repentinamente, os habéis vuelto hostiles. Habéis venido y atacado al hombre [al rey] de Qadesh, a quien yo había apartado del rey del país hurrita [Mitanni]. Cuando lo oí, me enfadé y envié a mi infantería, mis carros y mis generales. Ellos se pusieron en camino y atacaron vuestro territorio, el país de Amq. Cuando ellos atacaron vuestro territorio, el país de Amq, aparentemente, tuvisteis miedo y, en consecuencia, ahora me pedís con insistencia un hijo, como si eso fuese una obligación mía. De un modo u otro se convertirá en un rehén y no le haréis vuestro rey.

Nueva carta de la reina viuda

Las fuentes egipcias nos dan a conocer a un misterioso faraón del que solo se conoce el año I. Sus nombres de entronización y de nacimiento —los dos, encerrados en sendos cartuchos— tienen una estructura semejante, como si se

tratase de dos designaciones de entronización solares, lo cual ha llevado a los egiptólogos a la conclusión de que ambos fueron «fabricados» en previsión de la subida al trono de un personaje cuyo nombre original era otro. El apelativo de entronización en cuestión es: Anjjeperure «Las manifestaciones de Re están vivas»; mientras que el de nacimiento es: Esmenjkare «El que hace eficiente el *ka* de Re» Dyeserjeperu «De manifestaciones inaccesibles».

Los egiptólogos han llegado a la conclusión de que este seudofaraón no puede ser otro que el príncipe hitita Zannanza. En efecto, Hattushaziti, el agente hitita que Suppiluliuma había enviado a Egipto, regresó al año siguiente acompañado del agente egipcio Hani y con una nueva carta de la reina, en la que esta le daba prisa al rey hitita. Evidentemente, la reina actuaba por su cuenta: dispuesta a imponer su autoridad frente a un complot tramado para poner fin a la «revolución amarniense», había decidido jugarse el todo por el todo y pedir, ni más ni menos, ayuda al hasta ahora enemigo hitita.

He aquí la continuación del texto de *La proeza de Suppiluliuma*:

Cuando llegó la primavera, Hattushaziti regresó de Egipto y el mensajero egipcio, el noble Hani, vino con él. Entonces, puesto que mi padre, cuando envió a Hattushaziti a Egipto, le había dado las siguientes instrucciones: «¡Quizá tienen un hijo de su rey! ¡Quizá quieren engañarme y no quieren un hijo mío para hacerle rey!», la reina de Egipto contestó a mi padre en una tablilla diciéndole: «¿Por qué hablas de ese modo: “Quieren engañarme”? Si yo tuviese un hijo, ¿habría escrito a una nación extranjera? ¡Es una vergüenza para mí y para mi país! ¡No solo no me has creído, sino que además me has hablado de esta manera! El que era mi marido ha muerto y yo no tengo hijos. ¡Nunca tomaré a uno de mis servidores como marido! No he escrito a ninguna otra nación extranjera, solo te he escrito a ti. Dicen que tus hijos son numerosos: dame uno de tus hijos. ¡Para mí será mi marido y para Egipto será el rey!».

Entonces, como mi padre estaba en buena disposición, accedió a la demanda de la mujer y se ocupó de la cuestión del hijo.

Y aquí la reseña de las palabras del enviado egipcio:

Así habló Hani, el enviado egipcio, a mi padre: «¡Oh, señor, esto es [...] la vergüenza de nuestro país! Si tuviésemos un hijo del rey, ¿habríamos venido a un país extranjero para pedir un

señor para nosotros? Nipjururiya [Ajenatón], que era nuestro señor, ha muerto. No ha dejado hijos. La esposa de nuestro señor está sola. Nosotros queremos un hijo de nuestro señor [Suppiluliuma] para que reine en Egipto, y para la mujer, nuestra señora, queremos un marido. Además, no hemos ido a ningún otro país. Solo hemos venido aquí. Ahora, ¡oh, señor nuestro!, danos uno de tus hijos».

Entonces mi padre se informó de su voluntad sobre un hijo.

Por último, una de las cartas de la reina egipcia a Suppiluliuma incluye este texto:

Ahora mi marido está muerto y yo no tengo hijos [...] un hijo que acceda a la realeza [...] ¡Mira, yo me encuentro en la condición de alguien que ya no tiene familia! Envíame uno de tus hijos, y los dos grandes países no serán más que un solo país... [aquí hay una noticia sobre el intercambio de regalos].

Así yo te escribí. Después, tú has enviado a tu mensajero Hattushaziti [...] No debes rechazar mi oferta [...] yo daré a tu hijo la realeza de mi país.

El doble magnicidio: el advenimiento de Tutankhamón

Finalmente, Suppiluliuma se decidió y envió a Egipto a uno de sus hijos, Zannanza. Pero ya era demasiado tarde; el proyecto había sido descubierto con toda probabilidad por medios hostiles a la reina Meritaton, y el príncipe hitita no llegó nunca a Egipto: fue asesinado por el camino.

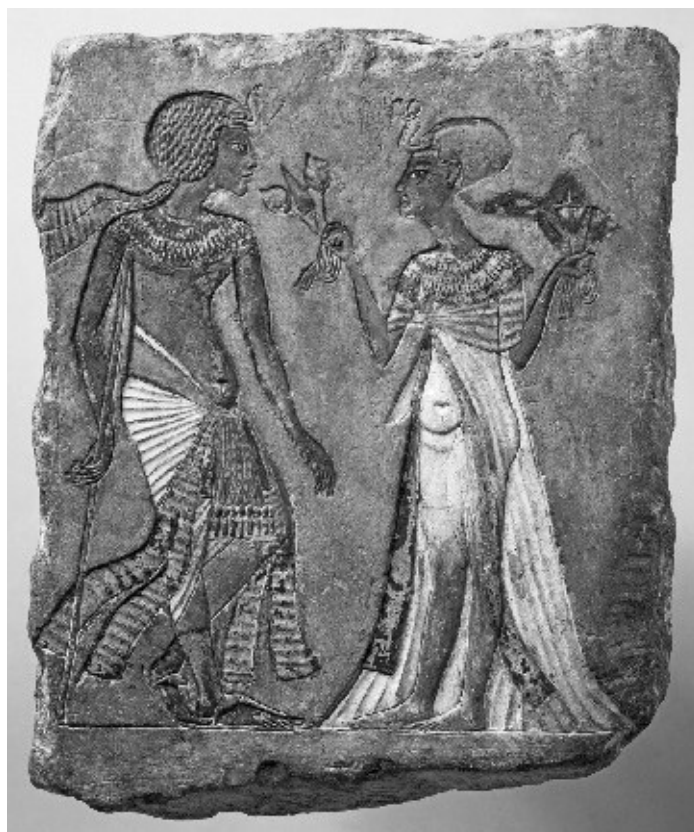
Leamos ahora, a este respecto, un pasaje de las *Plegarias de Mursili II contra la peste*, escrito por ese hijo y segundo sucesor de Suppiluliuma:

Mi padre envió su infantería y sus carros para atacar la frontera egipcia constituida por el país de Amq. Envié tropas suplementarias para atacar otra vez. Esta tablilla explica cómo los egipcios tuvieron miedo y pidieron enseguida a mi padre un hijo suyo para reinar; cómo mi padre les dio su hijo; cómo ellos se lo llevaron allí y lo asesinaron. Así, mi padre se dejó llevar por el furor, fue a Egipto y lo atacó.

Los archivos hititas incluyen también este texto fragmentario:

Cuando ellos trajeron esta tablilla, hablaron así: «Los hombres de Egipto han matado a Zannanza y han dicho esto: “Zannanza se ha muerto”». Y cuando mi padre oyó la noticia de este asesinato, empezó a lamentarse por Zannanza y, dirigiéndose a los dioses, [...] dijo: «¡Oh, dioses, yo no he causado daño, pero los hombres de Egipto han hecho esto en mi contra, y además han atacado la frontera de mi país!».

Así pues, los textos hititas no ofrecen ninguna duda a propósito de este magnicidio: el asesinato de un rey cuya entronización y protocolo faraónico ya habían sido preparados, y que hacen de él una especie de «rey fantasma». De hecho, algunos egiptólogos ya habían observado ciertas anomalías en el nombre de entronización de este rey, y estas anomalías han acabado conduciendo a la conclusión de que dicho nombre —que, recordemos, corresponde al primer cartucho del protocolo— en realidad había sido usado por dos personas distintas: la primera vez, por un varón, el propio Esmenjkare/Zannanza; y la segunda, por una mujer. Esta última no puede haber sido otra que la propia Meritatón, quien en un hecho inaudito en toda la historia egipcia pretendió reinar con el mismo nombre de entronización que había sido compuesto para su difunto esposo, si bien feminizándolo adecuadamente; el nombre de entronización de la reina pasó a ser de este modo Anjetjeperure, mientras que como nombre de nacimiento (el segundo cartucho) alteró también el suyo propio, pasando a llamarse Neferneferuatón.



Supuesta representación de Esmenjkare y Meritatón.

Un interesante borrador: la carta de Suppiluliuma al rey de Egipto

El reinado de Meritatón/Neferneferuatón como rey en solitario no fue más allá del año II/III (c. 1345 a. C.), de modo que fue sucedida por su hermana pequeña Anjesenpaatón. Y como esta estaba casada con su medio hermano Tutankhatón, así este subió al trono. Por entonces, Suppiluliuma escribió una carta al rey de Egipto, de la que se ha encontrado el borrador en el archivo de Hattusa; primero se pensó que el destinatario habría podido ser Meritatón, pero es indiscutible que la carta está dirigida a un rey varón, que no puede ser sino Tutankhatón. He aquí el borrador de la carta:

Ahora, trataré el tema de la muerte de mi hijo [...] Respecto a lo que tú me has escrito: «Tu hijo se ha muerto, pero yo no sabía nada» [...] no aún [...] ahora, tú escribes como rey de Egipto [...] Cuando se me ha pedido aquí que yo dé un hijo como marido [...], yo no lo sabía. Yo estaba dispuesto a enviar a mi hijo para ser rey. ¡Pero tú habías subido ya al trono y yo no lo sabía!

Respecto a lo que tú me has escrito: «Tu hijo ha muerto, pero yo no le he hecho daño». Cuando la reina de Egipto me escribió de nuevo, tú no eras rey [...] Pero si tú habías subido al trono entretanto, deberías haber reenviado a mi hijo a su casa [...] tu servidor Hani nos ha hecho responsables [...] ¿Qué habéis hecho con mi hijo?

Respecto al hecho de que no había habido nunca derramamiento de sangre entre nosotros anteriormente: la sangre vertida entre nosotros después no es justa. Desde el momento en que se ha derramado sangre, esto se ha convertido en una cuestión de magnicidio. Si decís que puede que hayáis causado daño a mi hijo, ¡entonces [es porque], de hecho, quizá vosotros lo habéis matado!

De esta carta se desprende que, cuando el rey hitita mandó a su hijo Zannanza a Egipto, Tutankhatón ya era rey, de modo que las muertes del príncipe hitita y de su pretendiente egipcia han de estar muy próximas en el tiempo. Los historiadores que se han ocupado de la cuestión declaran no saber cómo murió Meritatón; eso sí, murió muy joven, a los dieciséis años aproximadamente. Pero cuesta admitir que los conspiradores que se atrevieron a asesinar al hijo del rey hitita Suppiluliuma tuvieran el más mínimo escrúpulo en eliminar también a Meritatón; al fin y al cabo, era la hija mayor de Ajenatón, el creador de la «revolución amarniense», a la que se trataba precisamente de poner fin. Meritatón no tuvo sin duda una muerte natural, y más bien hemos de confirmar un segundo magnicidio.

Poco después Tutankhamón y Anjesenamón cambiaron de nombre, volvieron a la religión tradicional y abandonaron Tell el-Amarna. El nuevo rey tenía unos nueve años. Suppiluliuma declaraba formalmente la guerra a Egipto, y el monoteísmo de Atón y la «revolución amarniense» habían tocado a su fin.

Resulta curioso, y más teniendo en cuenta la drástica *damnatio memoriae* que fue aplicada a todo el Período Amarniense y a sus reyes por parte de sus sucesores, que el recuerdo de la «reina solitaria» llegara hasta el historiador

del siglo III a. C. Manetón, si bien con su nombre algo distorsionado, con el de su padre, desaparecido, y con el del abuelo, perfectamente identificado: Acenqueres (fragmento 50, según Josefo), Aquenqueres (fragmento 53, según el Sincelo y Eusebio), hija de Oro, y este hijo de Amenofis idéntico a Memnón (fragmento 53), es decir, Amenhotep III, el de la estatua parlante.

ESPÍAS Y AGENTES SECRETOS EN TELL EL-AMARNA... EN EL SIGLO XX

Cuando el faraón Ajenatón eligió un lugar del Egipto Medio para construir su nueva capital —que llevaría su nombre—, lo hizo pensando que era un enclave limpio, impoluto, donde nunca antes había habido manifestaciones de antiguas divinidades o de influencias maléficas. El infeliz no podía imaginar que Ajenatón, su inmaculada ciudad, iba a llenarse de espías, conspiradores, asesinos de toda calaña y agentes extranjeros al final de su reinado. Pero lo curioso es que el maleficio sobre Tell el-Amarna parece haber continuado en los tiempos modernos, para culminar en pleno siglo XX.

Un nombre inventado. Unos espías rivales

Para empezar, ni el propio nombre moderno del yacimiento es auténtico. Pero procedamos con orden. El yacimiento actualmente conocido como Tell el-Amarna fue visitado por primera vez por los sabios de la expedición a Egipto de Napoleón Bonaparte en 1798. Las ruinas de una ciudad resultaban tan evidentes que Edmé-François Jomard incluso pudo dibujar un plano de la misma, con sus avenidas, calles y monumentos. Los publicó en la *Description de l'Égypte*. El yacimiento, al que llamó El-Tell, fue identificado por Jomard con la antigua Psinaula.

Apenas un cuarto de siglo más tarde, el inglés John G. Wilkinson visitó el lugar y descubrió las tumbas rupestres del grupo Norte. Él y otros ingleses efectuaron varias visitas entre 1824 y 1826, hallando además las estelas frontera que se ubican a su alrededor. Por último, los ingleses creyeron poder identificar la ciudad con Alabastrópolis. Poco después, en 1828, fue el propio Jean-François Champollion quien visitó el yacimiento, pero le bastaron pocas horas para concluir que la identificación dada por los ingleses

era incorrecta y para reivindicar el descubrimiento por los franceses, manteniendo la identificación con Psinaulta.

De hecho, se ha podido demostrar que las dos identificaciones son erróneas; pero lo más curioso del caso es que la denominación moderna, Tell el-Amarna, también lo es. Quien inventó tal nombre fue precisamente Wilkinson, creándolo a partir del pueblo ubicado al norte del yacimiento, en realidad Et-Til, y del nombre de la tribu de los Beni Amran: el «Tell de los Amarna». Pero en realidad el yacimiento no es un *tell* («colina»), sino que se halla en terreno llano, y el nombre mismo es una confusión con Et-Til, que se arrastraba ya desde la época de Jomard. Sea como sea, esta denominación inventada, seudotopográfica, es la que ha acabado imponiéndose por comodidad, formándose incluso su derivado, el adjetivo «amarniense».

Durante el siglo XIX, Tell el-Amarna fue visitado, estudiado y excavado por numerosas expediciones de distintas nacionalidades: empezó con la del prusiano Karl Richard Lepsius, en 1843, y de nuevo en 1845; continuó en 1891 con la del italiano Alessandro Barsanti, el descubridor de la necrópolis real, y acabó con las de los ingleses William Matthew Flinders Petrie, Francis L. Griffith y Howard Carter, a partir de 1892. Y aquí empezaron los problemas. Petrie incluso tuvo que reciclarse en detective, siguiendo las misteriosas huellas de dos personajes que acabaron siendo los epigrafistas de otra misión, venidos a espiar. Las rivalidades entre investigadores, y especialmente entre epigrafistas, acabaron siendo la causa de que el Service des Antiquités de l'Égypte les retirase a todos el permiso de trabajo. Fue en 1898 cuando Griffith obtuvo de nuevo el permiso de excavación, y, a partir de 1902, contó con la colaboración de Norman de Garis Davies para la documentación de los relieves de las tumbas rupestres. Estos trabajos duraron hasta 1907.

Borchardt, el espía alemán

En todo caso, y para lo que aquí y ahora interesa, la historia de las excavaciones de Tell el-Amarna comienza a ponerse interesante con el siglo XX. Nuestro primer protagonista es el arqueólogo alemán Ludwig Borchardt (1863-1938), un egiptólogo polivalente e infatigable: arquitecto de formación, fue alumno en Berlín de Adolf Erman y estuvo interesado tanto en cuestiones de astronomía como de cronología, filología y museología. En 1895 viajó por primera vez a Egipto y se instaló en El Cairo desde entonces. Trabajó en Filas, Luxor, Abusir y Abu Gorab, y colaboró con el Museo

Egipto. Al mismo tiempo, desde 1899 ocupó el puesto de agregado científico del Consulado General de Alemania en El Cairo. Interesado en la arqueología del hábitat urbano, planificó una primera campaña de excavación en Amarna en 1907-1908, pero entonces estalló la primera crisis.

Este mismo año 1907, Erman obtuvo del gobierno alemán la fundación del Instituto Arqueológico Alemán en El Cairo, y el káiser Guillermo II nombró a Borchardt primer director del mismo. Pero, a principios de 1908, el egiptólogo inglés Alan Gardiner viajó a Berlín para entrevistarse con Erman y acusar a Borchardt de ser un espía. El arqueólogo alemán ya era conocido por su mal carácter y por sus pésimas relaciones con los colegas extranjeros, pero la acusación de espionaje parecía excesiva. Erman acabó obteniendo la confesión de Borchardt y, en consecuencia, pidió al Ministerio de Asuntos Exteriores la anulación de aquel nombramiento. Sin embargo, el gobierno alemán decidió mantenerle en el cargo.

Con todo, Borchardt tuvo además problemas financieros: las excavaciones en Amarna debía subvencionarlas la Deutsche Orient-Gesellschaft, una organización protegida por el káiser que sufría problemas económicos entre 1908 y 1910. Por ello fue en realidad el tesorero de la misma, James Simon, quien financió de su bolsillo las excavaciones. En consecuencia, Simon quedaba como propietario de las antigüedades que corresponderían a la sociedad después del reparto efectuado con el Servicio de Antigüedades, pero a su vez se comprometía a ofrecer sus piezas al Museo Egipcio de Berlín.



Ludwig Borchardt.

Borchardt realizó la primera campaña de excavaciones en 1911. Vista la magnitud del yacimiento, decidió dividirlo en cuadrículas de doscientos metros de lado, sistema que ha demostrado su utilidad, puesto que los excavadores sucesivos de Amarna lo han respetado. Hay que señalar, en cambio, que la mayor parte del tiempo Borchardt estaba ausente de la excavación, y que esta se realizaba demasiado deprisa: posteriormente, al tamizar las escombreras, se ha hallado un gran número de pequeños objetos, incluidos los fragmentos de una estatua de la pareja real, Ajenatón y Nefertiti. Estas circunstancias se encuentran en el origen de la segunda gran crisis.

El busto de Nefertiti

Fue en diciembre de 1912 cuando la misión empezó a excavar la casa y taller del escultor Tutmosis, en la que se hallaron no menos de cuatrocientos

objetos, entre cabezas reales y privadas; pero Borchardt no estaba allí: otro arquitecto conducía los trabajos. Para acabar de complicar la situación, siete personas de la familia real de Sajonia, además de algunos miembros de su séquito, encabezadas por el príncipe Juan Jorge, duque de Sajonia, anunciaron su visita al yacimiento. Llegaron el 6 de diciembre. Borchardt regresó precipitadamente de Europa y llegó a Amarna prácticamente al mismo tiempo que sus ilustres invitados. La excavación, siempre en presencia de estos, siguió el día 7. Las fotografías muestran a los visitantes con objetos en la mano, y Borchardt insinúa que la princesa Matilde, hermana del príncipe, pisó y rompió varias piezas mientras caminaba alrededor de las zanjas. En su diario, Borchardt dio cuenta solo del hallazgo de dos objetos, y sin comentarios: «Fragmento de una cabeza» y «Cara de yeso, nariz gastada». ¡Pero uno de ellos era el busto de Nefertiti! ¿O no? Tal vez Borchardt se olvidó de mencionar el descubrimiento.

Debido a las azarosas circunstancias del hallazgo, Borchardt se vio obligado, en 1923, a justificarse con esta explicación: ya que al busto de Nefertiti le faltaba la incrustación del ojo izquierdo, al día siguiente hizo tamizar la tierra procedente de la excavación; el ojo no fue hallado, pero sí varios fragmentos de las orejas. Sin embargo, por el diario de excavación sabemos que este trabajo no se realizó inmediatamente, sino varios días más tarde.

Poco después, el 20 de enero de 1913, Borchardt se reunió con el inspector del Servicio de Antigüedades responsable del yacimiento de Amarna, que a la sazón era el francés Gustave Lefebvre. El motivo de la reunión era proceder al reparto de los hallazgos, que en aquel entonces se hacía entre el excavador y Egipto. Por un testigo ocasional sabemos que Lefebvre no vio las piezas originales —que ya estaban metidas en cajas—, sino que Borchardt le mostró solo fotografías para proceder al reparto. Y Lefebvre, caballeroso, se fío de Borchardt. El mismo testigo, Bruno Güterbock, asegura que la foto del busto de Nefertiti mostrada a Lefebvre era defectuosa; y el propio Borchardt escribió más tarde que se hizo así a fin de engañar a Lefebvre, para que no se diera cuenta de la belleza del objeto.

El mismo día por la noche, Borchardt escribió a Gaston Maspero, también francés y director al mismo tiempo del Servicio de Antigüedades y del Museo de El Cairo, pidiéndole permiso para trasladar la totalidad de los hallazgos a Berlín, con motivo de la realización de una exposición temporal. Borchardt aducía el gran interés del káiser Guillermo II en dicha exposición. Y Maspero, inocentemente, concedió dicha autorización. Fue así como Nefertiti salió de

Egipto. Por lo demás, parece que Borchardt pretendía mantener el hallazgo en secreto, y mostrárselo solo al káiser, pero James Simon, propietario material de los hallazgos, era de otra opinión, y pronto el busto se dio a conocer al gran público. En febrero de 1914, finalizada la exposición, las piezas propiedad del Servicio de Antigüedades se devolvieron a Egipto, junto con una carta de agradecimiento a Maspero... pero el busto de Nefertiti ya no fue mencionado.

Pocos meses después estalló la primera guerra mundial. Durante la misma, consta que Borchardt hubo de realizar diversas tareas de información, aparentemente anodinas, a las órdenes del Ministerio de Asuntos Exteriores de Berlín. Poca información tenemos sobre sus actividades durante los años del conflicto bélico, aunque sabemos que no abandonó del todo sus estudios egiptológicos.

¿Devolver a Nefertiti?

Terminada la guerra, Borchardt no pudo regresar a El Cairo hasta 1923, para reabrir el Instituto Arqueológico Alemán. Pero entonces empezaron sus conflictos con el Servicio de Antigüedades a propósito de la restitución del busto de Nefertiti, expuesto ya en el Museo de Berlín desde este mismo año. El conflicto fue especialmente áspero con Pierre Lacau, el nuevo director del Servicio de Antigüedades, francés como su antecesor Maspero, y así se originó la tercera y definitiva gran crisis. En vista de su escaso espíritu de cooperación, Lacau acabó prohibiendo a Borchardt excavar de nuevo en Egipto. Además, el francés terminó por viajar a Berlín en 1929, para entrevistarse con Heinrich Schäfer, el nuevo director del museo, sucesor de Erman en el cargo. Allí acordaron la restitución del busto a Egipto. Sin embargo, la presión de la opinión pública alemana acabó frustrando el intento.

Borchardt abandonó el Instituto Arqueológico Alemán en 1929 y luego participó en la creación del Instituto Suizo de Investigaciones Arquitectónicas y Arqueológicas del Antiguo Egipto, que custodia aún sus archivos. Varias anécdotas de estos años, que me han sido explicadas por sus protagonistas, demuestran su escasa empatía con otros egiptólogos, especialmente de otras nacionalidades. En cierta ocasión, visitó los trabajos de restauración que el joven arquitecto francés Jean-Philippe Lauer llevaba a cabo en Saqqara. Este acababa de descubrir que la mastaba inicial sobre la que se construyó la pirámide escalonada del rey Dyoser no era de planta rectangular, como sería

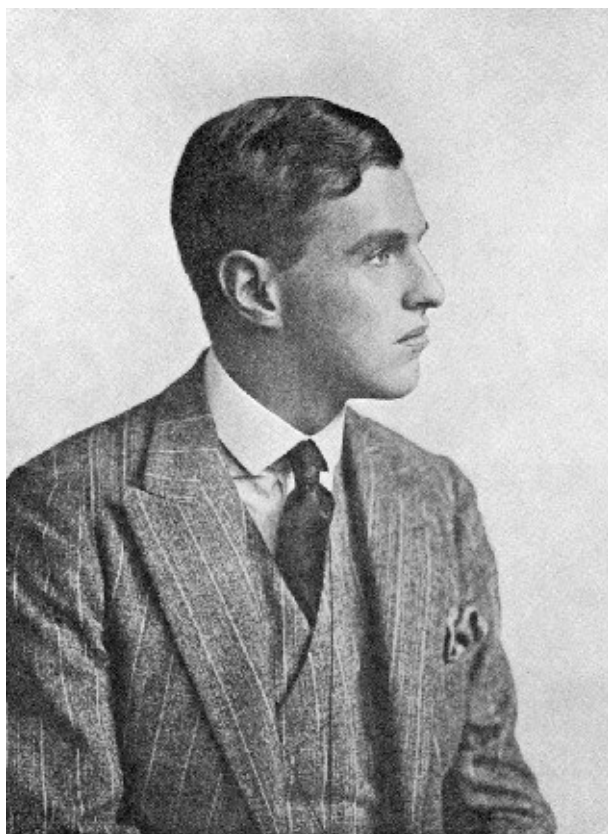
de esperar, sino cuadrada, y así se lo explicó. Borchardt le respondió: «Joven, no pretenda enseñarme arqueología».

Este polémico arqueólogo-espía falleció en 1938... ¡en París!

Pendlebury, el Indiana inglés

Tras retirar a los alemanes la autorización para excavar en Amarna, en 1920 el Servicio de Antigüedades devolvió el permiso, como parecía lógico, a los británicos, quienes reemprendieron los trabajos a cuenta de la Egypt Exploration Society. Entre 1921 y 1928 las excavaciones fueron dirigidas, sucesivamente, por Eric Peet, Leonard Woolley, Francis G. Newton —que en 1924 enfermó y murió durante la excavación—, Thomas Whittemore y Henri Frankfort, que se esforzaron en continuar los trabajos de quienes les habían precedido en el yacimiento.

En 1928, se incorporó al equipo británico el joven John Devitt Stringfellow Pendlebury (1904-1941), quien se hizo cargo de la dirección a partir de 1930. Pendlebury, conocido sobre todo por sus proezas deportivas, su *joie de vivre*, sus extravagancias y su amor por Creta, estaba ya trabajando en esta isla, donde había llegado a conocer al arqueólogo Arthur Evans. Durante todos los años treinta, Pendlebury, siempre acompañado de su esposa Hilda, repartió su tiempo trabajando en invierno en Tell el-Amarna y en verano en Creta. A pesar de que cierta «leyenda áurea» ha envuelto posteriormente su figura, la dirección de las excavaciones en Amarna no estuvo exenta de dificultades: el carácter autoritario de su esposa, la bisoñez de sus colaboradores, los objetos que aparecieron aquellos años en el mercado de antigüedades —evidentemente robados— y, en fin, ciertas dificultades económicas, culminaron con la acusación de ineficacia por parte de uno de sus colaboradores, Herbert W. Fairman.



John Devitt Stringfellow Pendlebury.

La invasión alemana de Creta en 1940, durante la segunda guerra mundial, cogió a Pendlebury en la isla. El arqueólogo, gran conocedor del lugar, resultó entonces ser oficial del Servicio de Operaciones Especiales del Ejército británico: en concreto, capitán del Cuerpo de Inteligencia. De inmediato se puso al frente de las guerrillas de resistencia al invasor, como oficial de enlace con las tropas cretenses, pero resultó herido en combate y fue fusilado por los alemanes en mayo de 1941. Héroe de guerra, románticamente enamorado de la arqueología como aventura y de la milicia por su atracción hacia el peligro, Pendlebury es la histórica prefiguración del personaje de ficción Indiana Jones. Con una diferencia: el de la vida real... acabó mal.

2

Egipto y el mundo egeo en el segundo milenio

EGIPTO Y EL MITO DE LA ATLÁNTIDA

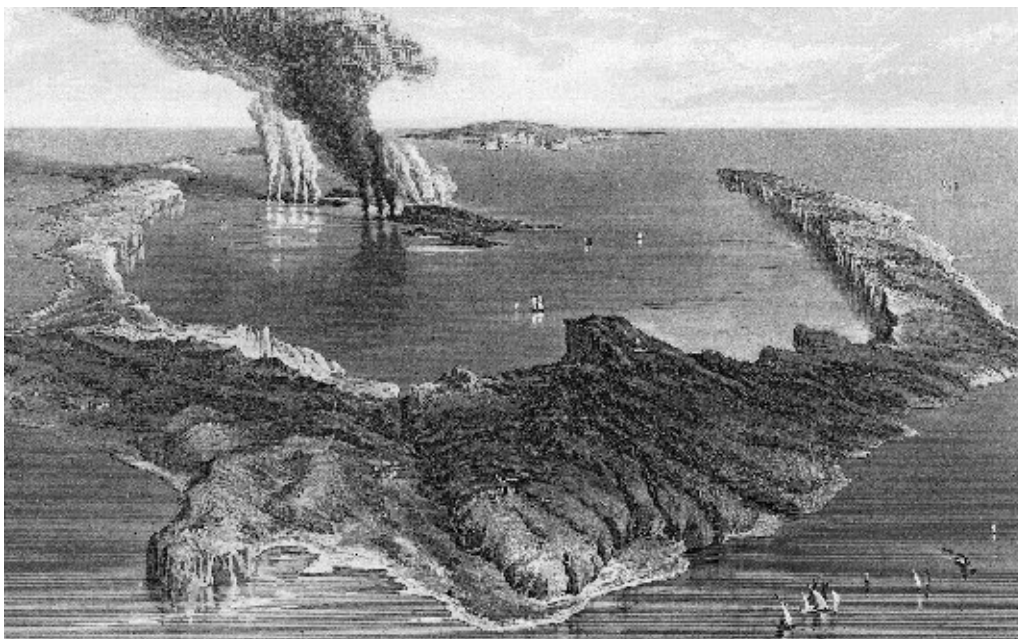
El mito de la Atlántida es sobradamente conocido gracias a la narración que de él hizo Platón en dos de sus diálogos, el *Timeo* y el *Critias*. En ellos, Platón explica que Solón, cuando viajó a Egipto, interrogó a los sacerdotes, y que uno de ellos, Sonjis de Sais, en el delta del Nilo, le contó su historia. Esencialmente, se decía que los atlantes, o habitantes de la Atlántida, vivían en una isla más allá de las columnas de Hércules, o sea, en el océano Atlántico, que de ahí tomó el nombre. La isla era rica en todo tipo de recursos naturales y, sobre todo, en minerales. De modo que los atlantes desarrollaron una rica y pujante civilización, construyeron hermosas ciudades, desarrollaron el comercio y trataron de dominar el mundo, hasta que los atenienses los vencieron hacía nueve mil años. Después, la isla y sus habitantes fueron tragados por el mar a causa de un cataclismo que puso fin a su civilización, víctima de su soberbia y de la ira de los dioses.

Comúnmente, se ha venido aceptando la ubicación de la mítica Atlántida en el océano Atlántico; incluso se ha supuesto que las islas Canarias podrían ser los restos de ese cataclismo. Quedaba por explicar, sin embargo, que los atenienses hubiesen podido tener un conflicto con ellos, y que los egipcios hubiesen podido guardar la memoria de estos hechos tan lejanos: ¡cosas de la mitología!

La isla y el volcán de Tera

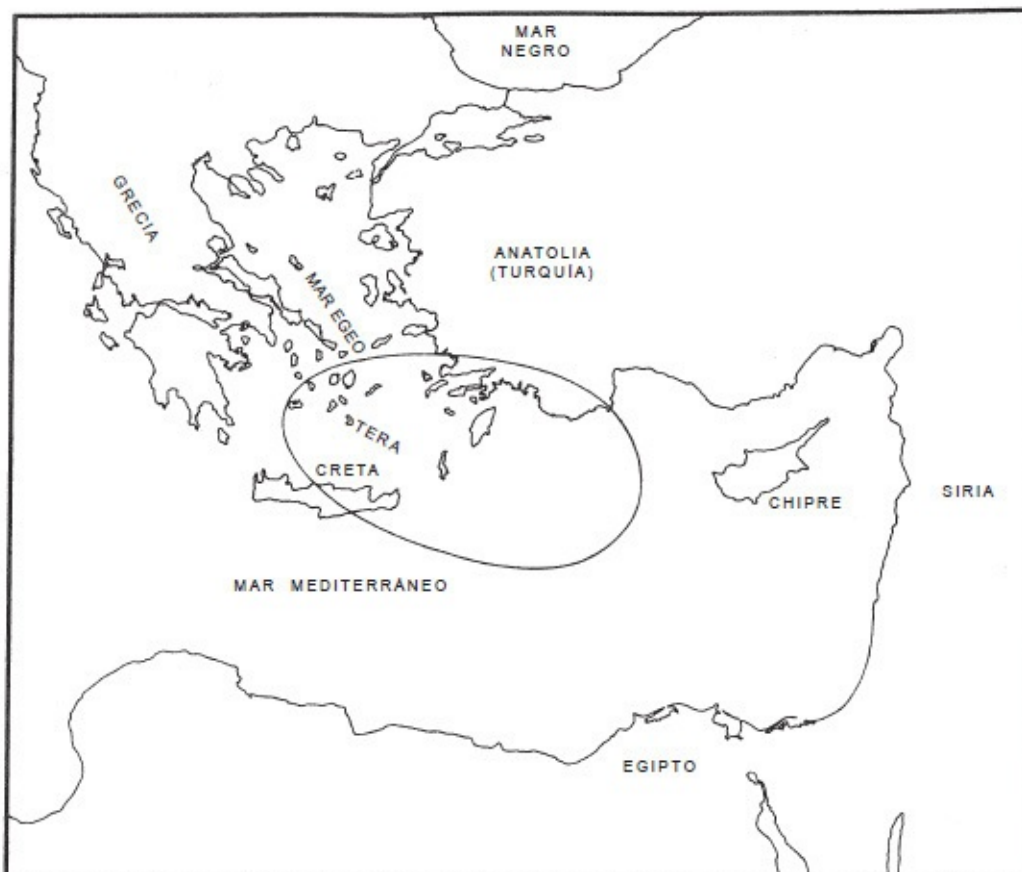
Esta perspectiva cambió de repente a mediados del siglo XX con Spyridon Nikolaou Marinatos, el arqueólogo de la ciudad minoica de Acrotiri, en la isla de Tera (la actual Santorini, al norte de Creta). Marinatos se dio cuenta de que la ciudad que estaba excavando había desaparecido de manera violenta como consecuencia de la actividad del volcán en cuyas laderas se había construido: su erupción destruyó la isla y cubrió de cenizas Acrotiri. Y supuso, con razón, que esa catástrofe podía ser la que dio origen al mito de la Atlántida, que no estaba en el Atlántico, sino en el mar Egeo, y que tenía relaciones no necesariamente cordiales con la Grecia continental, donde se desarrollaba la civilización micénica.

Acrotiri era una espléndida ciudad de civilización minoica, a semejanza de sus hermanas de la isla de Creta, con calles rectilíneas, edificios de varias plantas y muros ricamente decorados con pinturas de estilo minoico. Cuando en 1967 empezaron las excavaciones arqueológicas, Marinatos y su equipo pronto tuvieron la intuición de que aquella brillante ciudad enterrada como Pompeya bajo las cenizas volcánicas —y, en realidad, toda la isla de Tera— respondía perfectamente a lo acontecido con la Atlántida según el mito. Además, al contrario que en Pompeya, en Acrotiri no se hallaron restos humanos, lo que indicaría que la población, alertada por las convulsiones sísmicas previas a la gran explosión que destruyó casi por entero la isla, debió de intentar ponerse a salvo. Lo que no es seguro es que lo lograra, ya que la explosión produjo un enorme maremoto, que llegó hasta las costas de Creta, a tan solo 120 km al sur de Tera.



La isla de Santorini (Tera) durante una erupción volcánica en 1866.

Los vulcanólogos han calculado que la explosión volcánica fue mayor que la del célebre Krakatoa del año 1883 d.C., y dejó el lugar reducido a su aspecto actual, formado por una isla mayor y varios islotes que rodean una enorme caldera volcánica rellena por el agua del mar. Sea como sea, vemos que en Tera se ha cumplido muy probablemente esta norma: detrás de cada mito suele haber algo de realidad. Los vulcanólogos fechan la erupción aproximadamente entre 1630 y 1500 a. C., o sea, *grosso modo* en el siglo XVI a. C. Sin duda, el suceso se dilató en el tiempo, constó de una o varias explosiones, el rugido del volcán tuvo que oírse en muchos kilómetros a la redonda, los cielos se oscurecieron, y se produjo una lluvia de agua, piedras y lava ardientes, y un viento huracanado; por último, se formó un espantoso maremoto que afectó no solo a las costas de Creta, sino también a otras bastante más lejanas.



Mapa del Mediterráneo oriental, con Tera y Egipto.

Tera y Egipto

Hasta aquí el punto a donde se ha llegado actualmente sobre las investigaciones en la isla de Tera, su volcán y la Atlántida. Pero ¿existe realmente la posibilidad de que en Egipto quedase algún registro escrito del cataclismo, del acontecimiento? En todo caso, y a una distancia en línea recta de novecientos kilómetros desde Tera hasta el delta oriental, los vulcanólogos opinan que la erupción y sus efectos tuvieron que ser visibles y audibles desde Egipto.

Se calcula que la erupción del Krakatoa fue de unos doscientos megatones de energía, mucho mayor que la de una bomba atómica. La columna de humo negro, por ejemplo, alcanzó los 27 km de altura; el ruido de las explosiones, que se estima que es el más alto registrado en la historia, se oyó a 4800 km de distancia y dejó sordos a marineros que se hallaban a cuarenta kilómetros; las cenizas alcanzaron una altura de 80 km y dieron la vuelta a la Tierra; los maremotos originaron olas de 40 m de altura; un viento pavoroso alcanzó un radio de 2000 km, el cielo se ennegreció y la isla de Krakatoa voló por los aires; se contabilizaron más de treinta y cinco mil muertos.

Que los efectos de la erupción de Tera llegaron a Egipto lo demuestra el hallazgo de piedra pómez en niveles correspondientes a inicios del Imperio Nuevo, en las excavaciones de Avaris, la antigua capital de los hicsos reconquistada por el faraón Amosis en el delta oriental. Se habrían encontrado también otros indicios en la costa norte del delta. Todo ello en consonancia con la opinión de que se trata de la mayor erupción volcánica que ha conocido la humanidad en época histórica.

El testimonio del Papiro matemático Rhind

Algunos testimonios, *a priori* de difícil interpretación, coinciden en señalar que alguna cosa grave aconteció hacia el reinado de Amosis (c. 1552-1527 a. C.), el fundador de la dinastía XVIII y del Imperio Nuevo. En primer lugar hay que citar ciertas anotaciones marginales en el *Papiro matemático Rhind*. Dicho documento, un auténtico tratado de matemáticas conservado en el

Museo Británico de Londres y copiado en el año XXXIII del rey hicsos Apofis I a partir de un original del Imperio Medio, fue hallado en Tebas Oeste, no lejos del Rameseo, en un contexto de principios del Imperio Nuevo. Aunque normalmente se ha supuesto que el papiro demostraría la soberanía de los hicsos en Tebas en el año XXXIII del citado Apofis I, parece más verosímil creer que fue escrito en el Bajo Egipto, que después pasó a ser propiedad de algún escriba adicto a los reyes tebanos y que, de este modo, llegó por fin a Tebas. Por la razón que fuese, uno de sus poseedores, con posterioridad al mencionado año XXXIII, creyó útil anotar en el reverso del papiro ciertos acontecimientos contemporáneos, dando la fecha exacta de los mismos. Se trata de un brevísimo texto escrito en hierático, que nada tiene que ver con el contenido matemático del papiro. Las anotaciones están dispuestas en tres columnas verticales, de las cuales las dos primeras tienen relación tal vez con algún acto ritual en Heliópolis y, en todo caso, con la guerra contra el último rey de los hicsos, que es empujado hacia Sile, en el delta oriental y al norte de Avaris, la que había sido su capital. La primera columna lleva una fecha del año XI, que debe referirse al reinado de Amosis.

Pero, en lo que ahora nos concierne, el texto más interesante es el de la tercera columna, que dice:

Año XI, 1.er mes de Ajet: «Día del nacimiento de Set»: Se causó por la majestad de este dios que su voz fue escuchada; «Día del nacimiento de Isis»: El cielo produce precipitaciones.

[Versión castellana de J. Padró a partir de la traducción de H. Goedicke.]

Si bien al principio se creyó que el texto hacía referencia a dos de los días epagómenos, Adolf Erman fue el primero en advertir que ello no podía ser, ya que dichos días se sitúan al final del calendario egipcio, no tras el primer mes de la estación de la Inundación (Ajet); de donde infería que se trataba de la observación de un fenómeno natural. La cuestión es ¿qué tipo de fenómeno natural? La «voz» de Set no es solo una metáfora para señalar el trueno de un fenómeno meteorológico, sino también para cualquier ruido terrible e inusual que se produzca en la naturaleza. Por otro lado, que el trueno y la precipitación se produzcan en días separados es meteorológicamente improbable, como afirmó con acierto Hans Goedicke en 1986, quien ya creía que el fenómeno oído y observado debía de ser con bastante seguridad la erupción del volcán de Tera. Por lo demás, las precipitaciones no tenían por

qué ser de lluvia, sino que podían estar formadas perfectamente de ceniza procedente de la erupción. Goedicke concluye que tal vez los desastres volcánicos fueron interpretados por el último rey hicsu, Jamudy, como signos de divino disgusto, y le indujeron a abandonar su capital, Avaris, y con ella Egipto.

El testimonio del Papiro médico Hearst

Otra breve mención que alude tal vez a un fenómeno volcánico se encuentra en el *Papiro médico Hearst*, y por ello vamos a citarla en segundo lugar. Este documento se refiere a lo que llama «enfermedad cananea», que podría identificarse con peste bubónica y procedería de la cercana Palestina. En un momento dado hay un encantamiento contra la enfermedad en el que se invoca al dios Set:

Del mismo modo que Set ha ahuyentado el mar Mediterráneo (*Uadyur*), igualmente Set te ahuyentará a ti, ¡oh, enfermedad cananea!

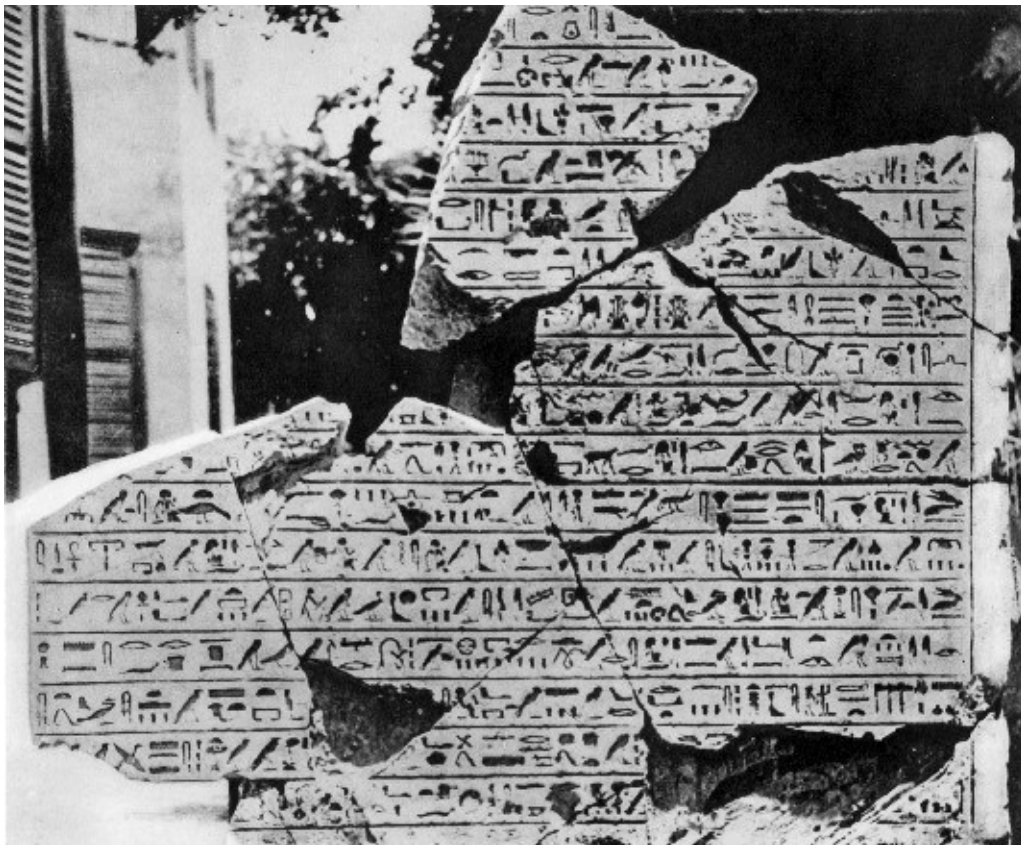
[Versión castellana de J. Padró a partir de la traducción de H. Goedicke.]

Por consiguiente, Set, señor divino de Avaris, ha de proteger la ciudad contra la plaga, igual que hizo contra la invasión del mar. La única causa concebible para una transgresión marítima que llegase a amenazar Avaris, que está en el delta oriental pero lejos del mar, es la actividad sísmica en relación con el cataclismo volcánico producido en la isla de Tera, tal y como de nuevo argumentó acertadamente Goedicke en 1984. El papiro se fecha en el reinado de Amenhotep I, hijo y sucesor de Amosis: los fenómenos acontecidos con motivo de la erupción de Tera en época de Amosis debían de estar aún bien vivos en la memoria.

La Estela de la tempestad: *descripción y traducción*

Con todo, existe un documento excepcional que tiene muchas probabilidades de referirse a las consecuencias en el Alto Egipto, de la erupción del volcán de Tera: se trata de la llamada *Estela de la tempestad*. Esta fue encontrada rota en múltiples fragmentos, dentro del relleno del tercer pilono del templo

de Amón en Karnak; los diversos fragmentos aparecieron entre 1947 y 1959 d. C., durante las excavaciones de dicho pilono y sus fundamentos. Se trata de una estela notable, pues ostenta idéntico texto jeroglífico en las dos caras, pero en cambio es excepcionalmente delgada, solo 9 cm. A pesar de su rotura, el texto de las dos caras permite completar las lagunas de manera bastante satisfactoria. La estela es de piedra calcárea, y debía de medir en origen más de 1,80 m de altura; su anchura es de 1,10 m. Le falta casi en su totalidad la escena de la parte superior, y constaba originalmente de 21 líneas de jeroglíficos. Los fragmentos se conservan en uno de los almacenes de Karnak. El documento fue publicado por Claude Vandersleyen en 1967, justo el año del descubrimiento de las ruinas de Acrotiri, razón por la cual en aquel momento el autor del estudio no pudo relacionar ambos eventos, como sí hizo él mismo más adelante.

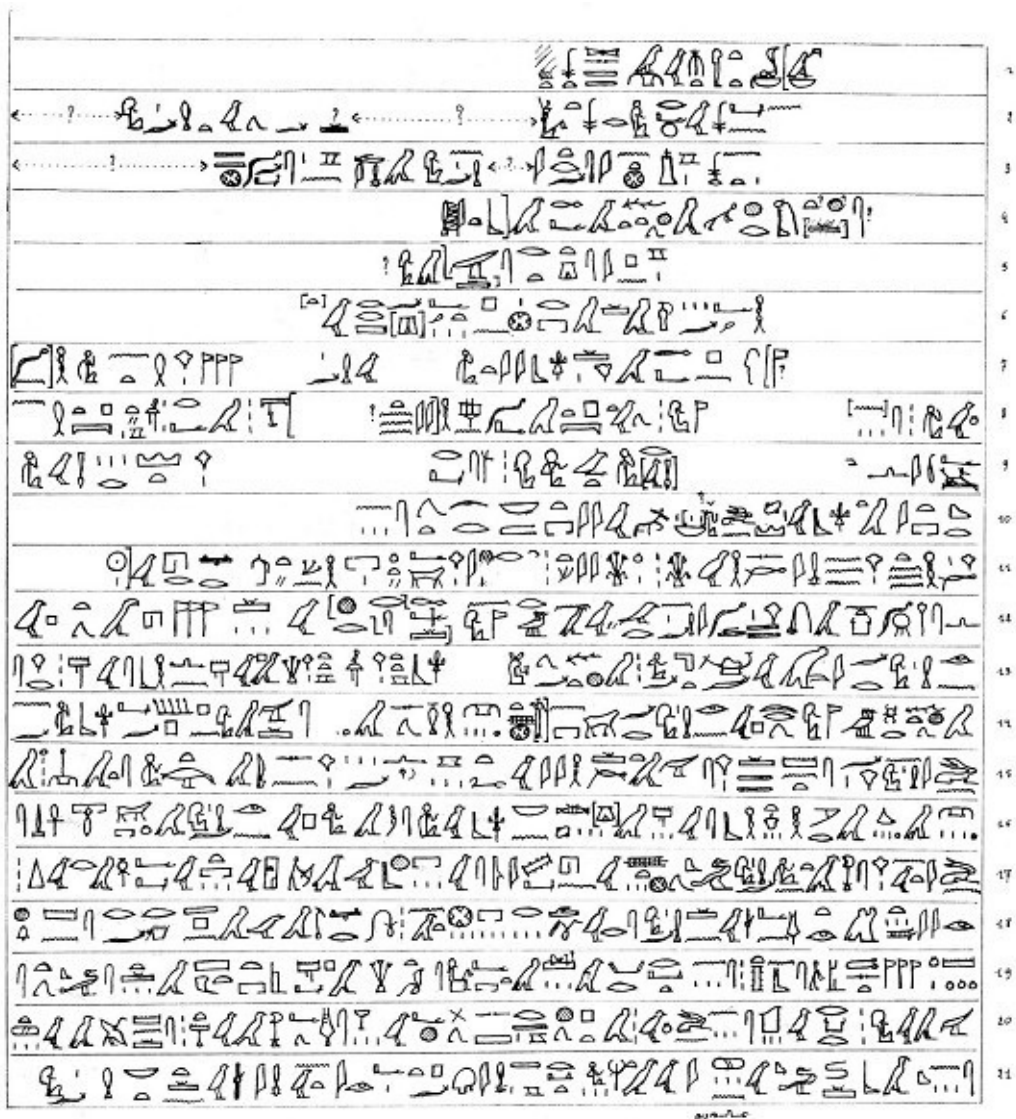


Estela de la tempestad.

La traducción del texto de la estela, escrito en buen egipcio clásico, es como sigue:

... las Dos Damas: De Bello Nacimiento; Horus (o Halcón) de Oro: Que ha unido los Dos Países; Rey del Alto y del Bajo Egipto: Nebpehtyre; Hijo de Re: Amosis, Que viva eternamente. Su Majestad fue... /... Re lo ha entronizado como rey del Bajo Egipto en persona. Pues bien, Su Majestad se hallaba en la ciudad de Sedyefa-Taúy... /... del sur de Dandara, cuando... en Tebas; Su Majestad remontó el río en dirección de... /... cosas puras. Después que esta ofrenda... se pondrá sobre... /... este... Entonces... /... mientras que su cuerpo estaba instalado en este lugar de culto, que sus miembros se alegraban... /... Este dios grande deseaba... ... Su Majestad... ... los dioses expresaron su descontento... Los dioses hicieron venir el cielo con una tempestad de viento y lluvia; estaba oscuro en la región occidental; el cielo estaba / desencadenado (nubloso tempestuoso, Set), sin que... ... más que el ruido de la multitud; ... era fuerte... sobre las montañas más que el ruido de / la catarata que hay en Elefantina. Todo... ... toda casa que alcanzaban... /... flotaban en el agua como esquifes de papiro en el exterior [?] de la residencia real durante... días, / sin que se pudiera encender una antorcha en ningún sitio. Entonces Su Majestad dijo: «¡Cómo estos acontecimientos superan el poder del dios grande y las decisiones de las divinidades!». Y Su Majestad descendió / en su barco, su séquito tras él. La población estaba al este y al oeste, silenciosa, puesto que no tenía vestidos sobre ella, / después que se hubiese manifestado el poder del dios. Pues bien, Su Majestad llegó a Tebas, ... esta estatua; ella recibió lo que había deseado. / Su Majestad se puso a afianzar las dos tierras, a hacer evacuar el agua, sin la ayuda de sus hombres [?], a suministrarles plata, / oro, cobre, aceite, vestidos, todo tipo de productos a voluntad; tras lo cual Su Majestad descansó en el palacio —que tenga vida, salud y fuerza—. / Fue entonces cuando se hizo saber a Su Majestad que algunas concesiones funerarias habían sido invadidas por el agua, que algunas criptas habían sido dañadas, que las construcciones de los recintos funerarios habían sido socavadas, que algunas pirámides se habían hundido; / todo lo que existía había sido destruido. Su Majestad ordenó, pues, reparar las capillas, que se habían convertido en ruinas en todo el país, restablecer en buen estado/ los monumentos de los dioses, volver a levantar sus recintos,

volver a colocar los objetos sagrados en la sala de ceremonias, volver a cerrar el lugar secreto, volver a introducir / en sus *naoi* las estatuas que yacían en el suelo, volver a levantar los altares quemaperfumes, volver a levantar las mesas de ofrendas, asegurarles la provisión de ofrendas, / aumentar los ingresos del personal y volver a dejar el país en su estado primigenio. Se ejecutó todo como el rey lo había ordenado.



Estela de la tempestad reconstruida por Vandersleyen.
 [Versión castellana de J. Padró a partir de la traducción de C. Vandersleyen.]

La cólera de los dioses

He dudado sobre la conveniencia de ofrecer al lector la traducción entera de este interesante documento. Al final me he decidido a hacerlo, puesto que, a pesar de que el principio está bastante mutilado, ofrece algunos puntos de reflexión ciertamente interesantes. En primer lugar, la cronología: la forma de los jeroglíficos del segundo cartucho del protocolo faraónico, con el nombre de Amosis, y en especial el signo de la luna, indican que la estela se fecha en la primera mitad del reinado, en todo caso antes del año XXII (c. 1531 a. C.).

En segundo lugar, el topónimo Sedyefa-Tauy, lugar cercano a Dandara, al norte de Tebas, y que podría ser el lugar donde Amosis fue entronizado; Sedyefa-Tauy habría podido ser el nombre de Horus de Kamose, el hermano y predecesor de Amosis. Todas estas consideraciones las debemos a Vandersleyen, el editor de la estela.

Sea como sea, podemos deducir que Amosis se había dirigido a dicho lugar para la celebración de alguna ceremonia religiosa, y que estaba allí cuando tuvo lugar la tempestad objeto de conmemoración. Algo que llama la atención es que la tempestad no tiene nada de positivo, sino que es la expresión del descontento y de la furia de los dioses. Pero el rey ignora cuál es la causa del descontento, no sabe qué es lo que se ha hecho mal para provocar así la cólera divina, y de ahí la perplejidad perceptible en su narración. Incluso llega a reconocer que los hechos superan su poder, pues hay que tener en cuenta que el «dios grande» que menciona el texto es el mismo rey. Sigue el relato de los efectos desastrosos del fenómeno. No es que en Egipto se ignore lo que es una tempestad: pero nunca una había sido tan violenta que mereciese el honor de una estela conmemorativa.

Entre los efectos descritos de la tempestad destacan: viento, lluvia, oscuridad o tinieblas, y ruido, todo ello provocado por Set, que de hecho es el único dios representado en el texto jeroglífico y que habría sido, pues, el agente encargado de ejecutar la cólera de los dioses. A este propósito será interesante señalar que, aunque el texto de las dos caras de la estela es idéntico, no sucede así con la ortografía, de modo que algunas palabras presentan interesantes variantes gráficas. Así, la palabra que Vandersleyen traduce por «desencadenado», *shena*, y que el diccionario traduce por «nublado tempestuoso» referido al cielo, en el reverso se escribe determinada por el animal de Set colocado sobre el signo jeroglífico del cielo; pero en el

lado de la cara se escribe asimismo con el animal setiano sobre el cielo, si bien este está provisto de signos de lluvia o precipitación. Esta es una de las características de la escritura jeroglífica: que permite una lectura meramente fonética en la que el nombre de Set no se menciona, pero al mismo tiempo una lectura ideográfica que le señala como inductor de la tempestad. Hay un punto del texto que resulta intrigante, y es cuando se dice que Amosis llegó a Tebas, en un pasaje, por desgracia mutilado, en el que se alude a una estatua que el rey habría ordenado reponer. ¿Sería esta acaso una estatua de Set, a la que Amosis atribuiría la cólera desencadenada de la divinidad? A todos estos efectos negativos siguieron inundaciones y destrucción de viviendas durante varios días; y viento, que impediría encender lumbre. En cuanto a la población, estaba silenciosa y desnuda, es decir, que lo había perdido todo.

El rey, tras reconocer que la magnitud de los acontecimientos le superaba, volvió a Tebas en su barco, lo que demuestra que la inundación no fue debida a una crecida imprevista del Nilo. Después solo pudo hacer lo que estaba en su mano: socorrer a la población y restaurar los monumentos y el culto religioso y funerario en todo el país, para aplacar el pánico de la gente y la ira divina.

Se ocupó, pues, en reparar los efectos, pero sin mencionar las causas: ni la más mínima alusión a lo que habría podido causar el desencadenamiento de la cólera divina, si no es la dudosa referencia a la restauración de cierta estatua, a la que ya nos hemos referido. Ahora bien, la descripción de los acontecimientos y de las medidas tomadas por el rey es absolutamente pormenorizada y excepcional en la producción escrita egipcia.

¿Conoció Egipto la destrucción de la Atlántida?

Tenemos tres posibles referencias escritas en Egipto que parecen referirse a las consecuencias de una erupción volcánica. Las tres se fechan en el reinado de Amosis, lo que concuerda con la cronología propuesta por los vulcanólogos para la erupción de Tera; y las tres hacen referencia a un mismo dios, Set, patrón de Avaris y divinidad responsable de los fenómenos violentos de la naturaleza. Demasiadas coincidencias para que sean solo fruto de la casualidad.

Por otro lado, hoy sabemos que durante el reinado de Amosis las relaciones con la Creta minoica tuvieron un carácter excepcional. A la existencia de armas de aparato de factura minoica en Egipto en esta época, como las halladas en la tumba de Ahhotep, madre de Amosis, hay que añadir

ahora las pinturas minoicas halladas en Avaris, que demuestran la existencia de artesanos cretenses trabajando en Egipto. Estas y otras pruebas han llevado a emitir la hipótesis de un matrimonio diplomático entre Amosis y una princesa cretense.

Hasta aquí lo que se sabe, o lo que se cree y conjetura, sobre la cuestión de la que estamos tratando. Lo que sigue, en cambio, es de cosecha propia. ¿Es posible que en Egipto se acabase sabiendo qué es lo que pasó exactamente, es decir, la erupción del volcán de Tera? En otras palabras, ¿conoció Egipto la destrucción de la Atlántida? ¿Pudieron llegar a Egipto los damnificados o náufragos cretenses del maremoto? ¿Resulta factible que, ante la magnitud del desastre, Egipto enviase socorro a Creta? No tenemos pruebas de ello, pero es razonable pensarlo. Tal vez esto explique las excelentes relaciones de Egipto y Creta durante el reinado de Amosis; y tal vez no sea casual que incluso Amosis se proclamase soberano de Creta en una estela de Karnak.

LA MÁS ANTIGUA LISTA GEOGRÁFICA DE EUROPA

Este apartado no trata de las fuentes arqueológicas, es decir, de los objetos egipcios hallados en el mar Egeo y viceversa. Tampoco trata de los paralelos literarios. Unos y otros, sin embargo, existen, y por consiguiente los utilizaremos cuando sea necesario. De lo que trata este apartado es de las fuentes figuradas y escritas egipcias sobre los países y los pueblos del Egeo. Sobre estas, hay que recordar el estudio ya clásico debido a Jean Vercoutter.

Egipto y las «islas en medio del mar»

La documentación arqueológica demuestra la existencia de contactos entre ambos mundos desde el Imperio Antiguo, contactos que se hacen regulares en el Imperio Medio, e intensos en el Imperio Nuevo. En cambio, son pocos los topónimos egeos conocidos en Egipto antes del reinado de Amenhotep III. En primer lugar, hemos de referirnos al nombre egipcio de Creta, *Keftiu*, comparable al bíblico *Kaftor* y al cuneiforme *Kaptara*. *Keftiu* está presente en textos literarios desde el Primer Período Intermedio hasta comienzos del Imperio Nuevo. Sin embargo, la documentación es escasa, y sirve apenas para

demostrar la existencia de relaciones. A partir del reinado de Tutmosis III, por el contrario, *Keftiu* se cita abundantemente, situado en occidente o bien en un noroeste lejano.

A veces, y desde esta época, *Keftiu* aparece acompañado por «las islas que están en medio del mar», todos estos territorios eran considerados tributarios de Egipto. «Las islas que están en medio del mar» son, sin duda, no solo las islas del Egeo —excluida Creta—, sino también la Grecia continental, ya que la palabra egipcia para «isla» puede significar también «región costera más o menos rodeada de agua».

Los portadores de ofrendas de *Keftiu* y de las «islas del mar» pertenecen a la misma cultura: llevan ofrendas parecidas y van vestidos de modo semejante. Dicho esto, hay que resaltar, sin embargo, una diferencia importante. Durante el largo reinado de cincuenta y cuatro años de Tutmosis III (c. 1490-1436 a. C.) hay cuatro tumbas tebanas con representaciones de portadores de ofrendas egeos en sus pinturas murales. Por orden cronológico, son las siguientes: la del gran mayordomo real Senenmut, la del visir Useramón, la del visir Rejmire y la de Menjeperreseneb, gran sacerdote de Amón. Pues bien, en las dos primeras tumbas, los cretenses van vestidos con un faldellín con delantal, mientras que los habitantes de las «islas del mar» llevan un faldellín cruzado. En cambio, en la tumba de Rejmire los cretenses se pintaron primero con un faldellín con delantal, pero después este vestido fue modificado por el pintor, que les colocó el faldellín cruzado; con todo, aún pueden discernirse trazas del antiguo faldellín con delantal en cada una de las figuras. Este cambio es de la mayor importancia, pues indicaría el momento en que los habitantes de las «islas del mar» —es decir, los micénicos procedentes del continente griego— ocuparon Creta, poniendo fin a la civilización minoica. Este cambio habría tenido lugar a mediados del reinado de Tutmosis III, hacia el 1450.

Las relaciones de Egipto con Creta fueron muy importantes hasta mediados del reinado de Tutmosis III. Una de las pruebas más recientes la constituye el hallazgo de fragmentos de pinturas parietales minoicas en la antigua Avaris, Tell el-Daba, efectuado por las excavaciones de Manfred Bietak. Pero hay que recordar también que conocemos listas de antropónimos cretenses, e incluso fórmulas mágicas cretenses transliteradas en egipcio.

A partir de finales del reinado de Tutmosis III las relaciones con el mundo egeo decaen con rapidez. Así, el nombre *Keftiu* desaparece prácticamente tras el reinado de Amenhotep III, y desde este momento solo aparece en listas geográficas estereotipadas. Subsiste en cambio «el keftita» («el cretense»),

como antropónimo y gentilicio, y también como nombre de ciertos grandes bajeles de carga egipcios. *Keftiu* no es un nombre egipcio, ni semítico; es probable que sea el nombre autóctono minoico de la isla de Creta.

La expresión «islas que están en medio del mar» aparece con seguridad durante el reinado de Tutmosis III. El general Tutii, gobernador militar de Siria —que se apoderó de la plaza de Joppe mediante una estratagema parecida a la del caballo de Troya—, fue el encargado de las relaciones con las «islas» en esta época. Los habitantes de estas eran vecinos de *Keftiu*, pero nunca se confundieron con ellos —recuérdese la diferencia del faldellín—. Nunca fueron sometidos militarmente; buscaron, por el contrario, la amistad de Egipto mediante tributos voluntarios. Y esto sería suficiente para que el faraón se considerase el dueño de la región. Contrariamente a lo sucedido con *Keftiu*, las «islas» siguieron enviando legaciones con tributos tras el reinado de Amenhotep III; ello podría significar que Creta, desde el punto de vista político, había dejado de contar, sometida por los micénicos.

Queda por mencionar otro topónimo tal vez egeo: *Menus*, que recuerda el nombre del cretense rey Minos. Documentado entre los Imperios Medio y Nuevo, sus menciones, sin embargo, son siempre vagas, aunque cabe situarlo en el Egeo. En cambio, hay que descartar la expresión *Hau-nebut*, denominación errónea de los griegos en los jeroglíficos de época grecorromana.

El redescubrimiento de las inscripciones del templo funerario de Amenhotep III

Un documento de importancia excepcional ha podido añadirse al dossier de las relaciones de Egipto con Grecia en el segundo milenio a. C.; se trata de un texto claramente distinto a los que hemos visto hasta ahora: una lista geográfica escrita en jeroglíficos egipcios. Estas inscripciones fueron redescubiertas durante la primavera de 1964 por las excavaciones del Instituto Suizo de Estudios de la Antigüedad, dirigidas por H. Ricke, en Kom el-Hetan, el templo funerario de Amenhotep III. El Instituto Suizo es el mismo que contribuyó a fundar Ludwig Borchardt años antes.

La historia del descubrimiento de la importancia de las inscripciones es muy interesante. El equipo suizo puso al descubierto los restos del patio que daba acceso al destruido templo funerario de Amenhotep III, situado detrás de los llamados colosos de Memnón. Las excavaciones dejaron ver la planta del

patio, en el que había habido 38 estatuas colosales del rey, situadas entre las columnas que lo rodeaban, 19 a cada lado. Solo se habían conservado restos mínimos de estas estructuras, utilizadas como cantera fácil desde la Antigüedad. El Museo del Louvre conserva un zócalo y una cabeza colosal del rey: proceden del lado sur del patio y el primero tiene inscrita una lista de topónimos africanos. Y es que el templo había comenzado a ser destruido apenas 150 años después de ser construido. Sin embargo, en el lado norte se hallaron aún cinco grandes zócalos rectangulares, decorado cada uno con dos frisos antitéticos que representan pueblos sometidos al imperio del faraón.

Pero la cuestión es que poco antes, en 1962-1963, pasó por Kom el-Hetan un joven becario inglés, Kenneth A. Kitchen, quien vio, fotografió y copió las inscripciones de algunos de los zócalos mencionados. Al publicarlos seguidamente, en 1965, una de las inscripciones llamó poderosamente su atención. Consciente de que acababa de hacer un descubrimiento de capital importancia, Kitchen se atrevió a escribir:

Con dificultad acepto poner la idea siguiente en esta crónica; los lectores podrán ignorarla si quieren. Los dos nombres *Amnisa* y *Kunusa* se parecen incómodamente a *Amniso(s)* y *Konoso(s)*, Cnosos, famosos establecimientos antiguos de la costa norte de Creta, bien documentados en las tablillas en escritura lineal B halladas en el palacio de Cnosos.

Kitchen acababa de comprender que se trataba de topónimos griegos y, de manera espontánea, manifestaba su inquietud por la trascendencia del hallazgo. La publicación de Kitchen, que ignoraba que un año después excavaría allí mismo una misión suiza, se adelantó por poco e inconscientemente a la publicación de estos textos que Ricke facilitó al alemán Elmar Edel, quien a su vez publicaría en 1966 una extensa monografía de más de cien páginas sobre los mismos. La novedad, con todo, ya se la había pisado Kitchen con solo siete líneas.

Una lista geográfica en jeroglíficos egipcios

Cada uno de los cinco zócalos que Edel pudo estudiar exhaustivamente ostenta dos frisos de prisioneros atados, y cada uno de estos lleva un escudo que contiene el nombre de su país o ciudad; el conjunto de los 38 zócalos originarios expresaba así el imperio universal de Amenhotep III (c.

1402-1364 a. C.). La parte central de cada zócalo mostraba el símbolo de la unificación del Doble País (Egipto), el *sema-tauy*, o bien el de la unificación de los pueblos sometidos al faraón; los prisioneros aparecen representados siempre como asiáticos. A ambos costados del signo de la unificación comienza el listado de pueblos, con tres a cada lado todavía en la parte frontal del zócalo; después, continúan las listas a ambos lados del zócalo, hasta un máximo de quince en cada lado, comprendidas las tres primeras del frente. Por encima de las imágenes de los prisioneros colocadas sobre los escudos discurren además dos líneas de jeroglíficos, generalmente mal conservadas, que arrancan con los dos cartuchos del rey con sus nombres, Nebmaatre Amenhotep regente de Tebas, colocados sobre el signo de la unificación, en el frente del zócalo.

Siguiendo la nomenclatura de Edel, tenemos que en la lista An, que corresponde al primer zócalo, se enumeran los grandes estados de Hatti (el Imperio hitita), Arzawa, Mitanni, Asiria y Babilonia, así como sus provincias más importantes. En los tres zócalos siguientes, Bn, Cn y Dn, se enumeran regiones de Siria y Palestina, todas ya conocidas por otras listas.

La lista geográfica del egeo del templo funerario de Amenhotep III

El quinto zócalo es el que más nos interesa aquí: se trata de la lista En de Edel, y es la que más inquietó a Kitchen. Por cierto, este zócalo fue destruido durante el invierno de 1982-1983 por un acto de vandalismo, según nos atestigua Osing, y solo ha podido ser restaurado en parte. Lo primero que hay que señalar es que las inscripciones de este zócalo no son simétricas. En efecto, a la derecha del signo «unificación» solo hay dos nombres: 1. *Keftiu*, Creta; y 2. *Tanayu*, nombre este no identificado por Edel, pero que ya veremos que podría corresponder a la Grecia continental. El resto de la derecha del frente del zócalo y todo el lado derecho del mismo están en blanco, no hay inscripción. Por el contrario, a la izquierda del frente del zócalo y en todo el lado izquierdo del mismo hay una lista de topónimos que en total debían ser en número de quince; tres en el frente y doce en el costado. Estos topónimos han sido leídos e identificados como sigue (para evitar complicaciones tipográficas, damos aquí una transcripción meramente convencional de los términos egipcios al castellano):

En el frente:

1. *Amnisha*, Amniso.
2. *Bayshaty*, Festo.
3. *Katunay*, Cidonia.

En el lado izquierdo:

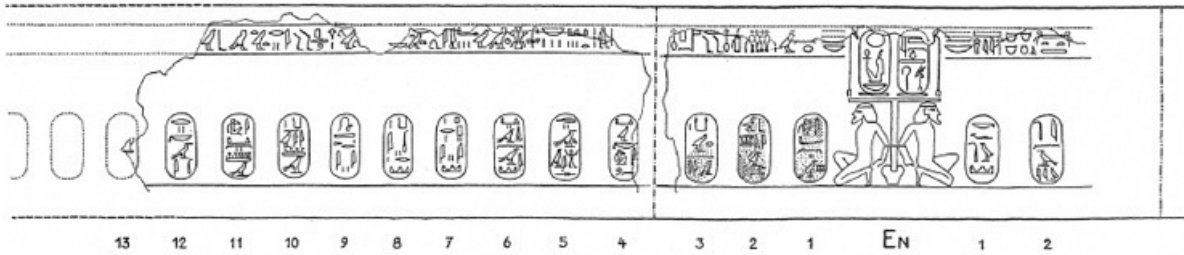
4. *Mukinu*, Micenas.
5. *Diqaias*, Tegea o Tebas.
6. *Midyania*, Mesenia.
7. *Nupyryy*, Nauplia.
8. *Katiyr*, Citera.
9. *Waiuryy*, Ilión.
10. *Kainiusha*, Cnosos.
11. *Amnisha*, Amniso.
12. *Rikati*, Licto.
- 13 a 15, perdidos.

Hay que tener en cuenta que la escritura jeroglífica utilizada no es la normal (consonántica), sino silábica, que se esfuerza en reproducir la vocalización de los nombres extranjeros. También se ha de recordar que la escritura jeroglífica no posee el signo para la letra *l*, y que por consiguiente emplea para reemplazarla la letra *r*. Digamos por último que todos los topónimos mencionados corresponden al mundo egeo, ya sea Creta o Grecia, y se encuentran documentados también en escritura lineal B, la utilizada por la civilización micénica y que transcribe ya la lengua griega. Por lo demás, todas las tentativas de ciertos autores de situar esta lista de topónimos en otro lugar más cercano a Egipto —por negarse a aceptar, pura y simplemente, que Egipto pudiese navegar por el Mediterráneo y conocer el mundo griego— han fracasado, debido a la coherencia misma de las identificaciones, que se apoyan con solidez las unas en las otras.

En cuanto a la línea de inscripción seguida que se encuentra sobre la lista de topónimos del zócalo En, se lee como sigue:

Parte frontal derecha (a la derecha de los cartuchos de Amenhotep III):

Países lejanos del norte de Asia, todos difíciles (de llegar).



Lista geográfica del templo funerario de Amenhotep III.

Parte frontal izquierda:

Todos los países de los fenicios (*Fenju*) y de Nubia (*Jenet-hen-nefer*) están a los pies de este dios bueno (el faraón).

Lado izquierdo del zócalo:

Los príncipes de todos los países extranjeros del sur y del norte, que no sabían ir a Egipto desde el tiempo del dios, vienen sobre sus rodillas unidos todos (juntos, para que se les dé el aliento de vida a causa de los tributos que llevan sobre sus espaldas).

[Esta última frase se ha perdido en el original, de modo que reproducimos la traducción de Edel, reconstruida a partir de otros formularios conocidos.]

Jürgen Osing publicó años más tarde, en 1992, un nuevo estudio sobre esta lista de topónimos, en el que explica, para su mejor comprensión, que los topónimos cretenses forman dos grupos coherentes. En primer lugar, tres nombres, del centro hacia el oeste: 1, Amniso; 2, Festo; y 3, Cidonia. En segundo lugar, del centro hacia el este, en total probablemente seis: 10, Cnosos; 11, Amniso (este nombre, que corresponde al puerto de Cnosos, por segunda vez); 12, Licto; 13 a 15, perdidos. Entre los dos grupos de topónimos cretenses, hay seis topónimos no cretenses: 4, Micenas; 5, Tegea o Tebas; 6, Mesenia; 7, Nauplia; 8, Citera; y 9, probablemente Ilión. De estos, cuatro se ubican en la Grecia continental, uno en la isla de Citera y el último en el noroeste de Anatolia.

Vistas estas listas de topónimos, así como la abundante bibliografía que han suscitado, Osing opina que los dos nombres aislados que aparecen en la

mitad derecha del frente del zócalo, 1, *Keftiu*, y 2, *Tanayu*, en realidad son las denominaciones generales de los dos territorios a los cuales pertenecen los topónimos enumerados en el lado izquierdo. Y si el primero, *Keftiu*, es indiscutiblemente Creta, el segundo, *Tanayu*, correspondería —según la opinión de Osing, entre otros— a la Grecia continental más la isla de Citera. Y del mismo modo que Acaya sería el territorio de los aqueos, los dánaos de Homero procederían de una región llamada *Danaya*, término no conocido en lengua griega de época histórica, pero que como lugar de procedencia de los dánaos, es decir, de los griegos, podría ser ni más ni menos que el nombre de Grecia en época micénica. Por cierto, el topónimo *Tanayu* aparece citado una vez en los *Anales* de Tutmosis III, indicando que, tras su última campaña victoriosa en Siria (c. 1449 a. C.), el faraón recibió numerosas embajadas de países extranjeros, para felicitarle y hacerle regalos. Entre estas embajadas estaba la del soberano de *Tanayu/Danaya*, quien le obsequió con diversas vasijas metálicas, entre ellas, una de trabajo cretense. Este sería, pues, el primer hecho histórico documentado de un posible rey de Micenas, cuyo nombre, sin embargo, no nos es conocido.



Mapa del mar Egeo con la situación de los topónimos de la lista geográfica de Amenhotep III.

Queda por justificar la identificación del topónimo *Waiuryy* (= *Wily*) con Ilión, o sea, Troya, ya que Troya está ostensiblemente alejada del resto de topónimos griegos y cretenses mencionados. Sin embargo, la transcripción del nombre propuesta ya por Edel es la más verosímil, y sabemos por la arqueología y por las fuentes hititas que Troya tuvo muy estrechas relaciones con el mundo micénico e hitita desde, como mínimo, la época del reinado de Suppiluliuma en el siglo XIV a. C.

En cuanto a la fecha originaria de la lista, Osing opina por razones filológicas e iconográficas, que habría sido copiada en época de Amenhotep III de una lista más antigua, probablemente de comienzos del reinado de Tutmosis III. Se trata, por consiguiente, de la más antigua lista geográfica europea que conocemos: de antes del 1450 a. C. Esta lista podría deberse a viajeros cretenses o egipcios.

Recientemente, y tras el fallecimiento de Edel, Manfred Görg ha publicado una segunda edición, en 2005, del trabajo monográfico de aquel.

IDAS Y VENIDAS DE LOS PUEBLOS DEL MAR

Los Pueblos del Mar constituyen el primer gran movimiento migratorio conocido con datos históricos. Debido al gran número de pueblos que se vieron implicados y a los cambios drásticos que provocaron en la geografía humana del Mediterráneo, su análisis resulta muy interesante, sobre todo sus movimientos; pero, aun así, raramente se ha abordado en conjunto este estudio global. La principal dificultad estriba en que esta investigación deberían desarrollarla especialistas de disciplinas históricas distintas, y que «hablen» lenguajes históricos diferentes —prehistoriadores, arqueólogos, filólogos, micenólogos, hititólogos, egipólogos, etc.—; y todo ello es a veces fuente de malentendidos.

El poblamiento de la cuenca mediterránea visto desde Egipto

Son precisamente las fuentes egipcias quienes los llaman de manera colectiva «Pueblos del Mar», denominación afortunada que, tras los egipólogos, la

mayoría de los historiadores han mantenido. Incluso así, algunos, desconociendo el origen de tal apelativo, lo ponen en duda; por ejemplo, recuerdo haber leído que las ciudades micénicas no pudieron ser destruidas por los Pueblos del Mar, ya que al final de su existencia reforzaron sus defensas terrestres, lo que significaría, según ese autor, que las citadas ciudades esperaban ser atacadas por tierra y no por mar. El historiador que cometió tamaño dislate no solo ignoraba que la denominación «Pueblos del Mar» es de origen egipcio, sino también que los egipcios los llamaron así porque así los vieron venir sobre su territorio: por mar.

Como ya se ha hecho en el apartado anterior, y para evitar enojosos problemas tipográficos que poco aportan al lector no especialista, los nombres de estos pueblos los hemos transcrito de manera convencional y simplificada al castellano, teniendo siempre en cuenta que lo esencial en dichos nombres es el «esquema consonántico», es decir las consonantes que integran esos nombres. Los escribas de Egipto tenían sumas dificultades para escribir las vocales de los nombres extranjeros, puesto que la escritura jeroglífica egipcia no escribe las vocales. El lector interesado no tendrá dificultades en localizar las transliteraciones originales, utilizando para ello la bibliografía que damos al final.

Por orden de antigüedad, los primeros Pueblos del Mar de los que tenemos noticia son del reinado de Rameses II (c. 1289-1224 a. C.) y participaron en la batalla de Qadesh (año V, c. 1285 a. C.), que enfrentó a egipcios e hititas. Así, los *Luki* (o *Ruki*), los licios; y los *Dardany*, o dárdanos, unos y otros aliados del rey hitita Muwatalli. Si los dárdanos son los troyanos de la *Ilíada*, procederían de la Tróade, junto al estrecho de los Dardanelos. Los licios, en cambio, no sabemos a ciencia cierta de dónde vendrían, aunque puede suponerse con verosimilitud que de la península balcánica, de donde habrían pasado a Anatolia tras aliarse con los hititas. No será inútil señalar que por las fuentes hititas conocemos el nombre de un rey de *Wilusa* (Ilión) contemporáneo de Muwatalli, de nombre *Alaksandu*, y que uno de los nombres de Paris según Homero es precisamente Alejandro. Y por las mismas fuentes hititas sabemos de la existencia en *Taruwisa* (Tróade) de un rey *Piyamaradu* (Príamo), contemporáneo de Mursil II o de Muwatalli.

Otro Pueblo del Mar conocido de esta época son los *Shardana* o sardos, que en la batalla de Qadesh eran mercenarios al servicio de Rameses II. Actualmente, somos incapaces de aventurar el lugar de origen de estos sardos. Tan solo se ha sugerido que tal vez fueron capturados en el litoral egipcio como resultado de una primeriza y frustrada incursión naval.

Los Pueblos del Mar durante el reinado de Mineptah

No es hasta medio siglo más tarde cuando los Pueblos del Mar protagonizaron el primer intento de asalto contra Egipto. Se habían establecido primero en el actual desierto líbico, al oeste del delta del Nilo, y contra ellos tuvo que luchar el faraón Mineptah (c. 1224-1204 a. C.), hijo y sucesor de Rameses II, en el año V de su reinado (c. 1220 a.C.). En su estela de victoria consiguiente, Mineptah enumera estos pueblos vencidos: los *Aquash*, aqueos; los *Turusha*, tirsenos o etruscos; los licios; los *Shardana*, sardos; los *Shakalusha*, sículos; los *Libu*, libios; y los *Mashauash*, que más adelante serán conocidos simplemente como los *Ma*. Todos ellos en conjunto son designados por Mineptah como los «pueblos extranjeros del mar».

Sabemos que los aqueos poco a poco dejaron de comerciar pacíficamente con Egipto y empezaron a especializarse en la piratería; así describe su falsa actividad Ulises en la *Odisea* cuando llega a la isla de los feacios. Por otro lado, hay algunos datos que concuerdan: las ciudades micénicas, habitadas por los aqueos, fueron destruidas a finales del siglo XIII a. C.; y los Pueblos del Mar vencidos por Mineptah solo pueden razonablemente haber llegado a las costas de Libia cruzando el Mediterráneo a partir de Grecia. La mayoría de estos pueblos, por supuesto, eran continentales, e invadieron Grecia procedentes del norte, de la península balcánica. Llegados a la costa, y puesto que no conocían la navegación, actuaron como los vándalos siglos más tarde, al alcanzar las costas de la Bética: los vándalos se apoderaron de los barcos romanos y de las tripulaciones de los mismos, primero para cruzar el mar y después para dedicarse a la piratería. Esto explica que entre los Pueblos del Mar enumerados por Mineptah estén los aqueos, los pobladores de Grecia y creadores de la civilización micénica. Los *Aquash* de las fuentes egipcias son idénticos a los *Ahhiyawa* de las fuentes hititas, con los que también tuvieron relaciones no siempre pacíficas. Uno de los reyes de los *Ahhiyawa* se llamaba *Tawagalawas*, Eteocles, y otro *Attarsiya*, Atreo, que era contemporáneo del rey hitita Tudhaliya IV, de mediados del siglo XIII a. C.. Recordemos que Eteocles, hijo de Edipo y de Yocasta en la tradición griega, reinó en Tebas hacia el 1265 a. C. En cuanto a Atreo, habría subido al trono de Micenas hacia el 1285 a. C.

De los *Turusha*, tirsenos o etruscos, cabe recordar que Heródoto explica que los etruscos eran originarios de Anatolia. De los licios ya se ha hablado más arriba. Sabemos que volvieron a Anatolia, donde quedaron instalados posteriormente. Del origen de los *Shardana* o sardos poco podemos decir,

mientras que los *Shakalusha* o sículos podrían ser originarios de Pisidia, en el centro de Asia Menor. Del origen de los *Libu* o libios y de los *Mashauash* tampoco sabemos nada de preciso.

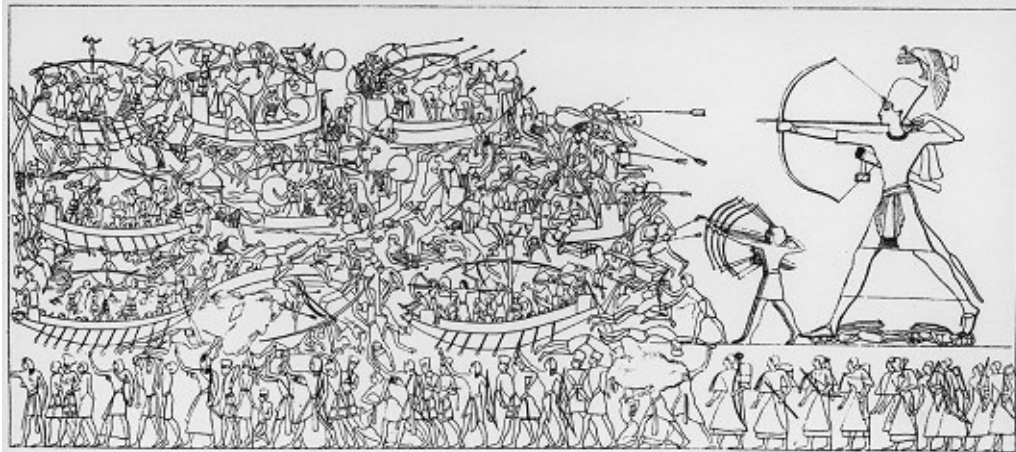
Todos estos pueblos, coaligados bajo la dirección de los libios y su rey Meriai, intentaron penetrar en Egipto por el delta occidental, y fueron derrotados por Mineptah. Por cierto, a continuación el faraón tuvo que revolverse contra una sublevación en Asia. La estela triunfal conmemorativa de todas sus victorias, a occidente y oriente, ha recibido en tiempos modernos el nombre de *Estela de Israel*, ya que este es uno de los pueblos vencidos en Asia, y es también la primera mención histórica de Israel.

El asalto a Egipto en el reinado de Rameses III

Los Pueblos del Mar no por ello se dispersaron, y durante el reinado de Rameses III (c. 1184-1153 a. C.) volvieron a convertirse en una seria amenaza para Egipto. Dice el faraón que, tras haber tramado una conspiración en sus «islas que están en el mar», estos pueblos se dirigieron por tierra y por mar a Egipto. En su avance terrestre, tras la aniquilación de las ciudades micénicas en Grecia, los Pueblos del Mar destruyeron el Imperio hitita, Kode, Karkemish y Arzawa, y establecieron su campo en Amor (Amurru); por mar, acabaron con la civilización de Chipre, y desde allí y desde Creta amenazaron las bocas del Nilo.

Ante tamaño desafío, Rameses III se adelantó a los acontecimientos y en el año V de su reinado (c. 1180 a. C.) lanzó una primera campaña líbica, venciendo a los *Libu*, libios, a los *Seped* y a los *Mashauash*, los futuros *Ma*.

Tras esta victoria, el año VIII preparó una gran flota que se emboscó en el delta del Nilo y seguidamente se enfrentó a la flota de los Pueblos del Mar: fue la primera batalla naval conocida de la historia; y al mismo tiempo, un ejército de tierra contuvo en Asia a los invasores que avanzaban por Palestina. La lista de los pueblos que el año VIII intentaban entrar en Egipto es bastante larga: los *Pelasata*, filisteos o palestinos; los *Alasa*, chipriotas; los *Cheker*, teucros; los *Shakalusha*, sículos; los *Turusha*, tirsenos o etruscos; los *Danauna*, dánaos o griegos; y los *Uashasha*.



Relieve del templo de Medinet Habu de la batalla naval de Rameses III contra los Pueblos del Mar.

Los *Pelasata* eran con gran seguridad oriundos de Creta, lo que no les impidió dirigirse a Egipto por tierra. Posiblemente hablaban —y escribían— la lengua minoica (lineal A). Tras su derrota lograron permanecer, a pesar de todo, en la frontera oriental de Egipto, en la costa de Palestina, a la que dieron nombre. La hostilidad de los filisteos con los israelitas ha sido proverbial y ha quedado reflejada en el Antiguo Testamento.

Los *Alasa* eran los antiguos habitantes de Chipre, que aparecen ahora por primera vez. Los *Cheker* eran los teucros, habitantes de la Tróade, como los dárdanos; se supone que se trataba de dos poblaciones distintas oriundas de la misma región. Los *Shakalusha* o sículos eran ya conocidos del reinado de Mineptah, lo mismo que los *Turusha*, tirsenos o etruscos. Ellos debieron de formar parte de los contingentes que, desde Libia, atacaron por mar Egipto, y fueron rechazados por la flota del faraón. Junto con los *Shardana* o sardos, que ahora no aparecen pero que sí que estaban en Libia al lado de los sículos y los tirsenos o etruscos, debieron de emigrar tras su derrota al Mediterráneo occidental: los sículos se establecieron en Sicilia, los sardos en Cerdeña y los tirsenos o etruscos en la península italiana. Señalemos, simplemente, que algunos historiadores han dudado de estas identificaciones y migraciones, pero la asociación de los nombres de sículos, sardos y tirsenos en las fuentes egipcias resulta demasiado evidente para que se pueda dudar de ella de manera razonable.

Los *Danauna* o dánaos son, por supuesto, los griegos, y procederían de *Danaya*, topónimo que corresponde, como hemos mostrado ya en la lista del templo funerario de Amenhotep III, a la Grecia continental. Como también hemos visto, dánaos y aqueos eran en este momento pueblos distintos, a los que Homero más adelante confundió. Todo hace pensar que tras su fracaso en Egipto regresaron al Egeo, a las islas y a las costas de Asia Menor. Como dato anecdótico, algunas fuentes griegas, entre ellas Hesíodo, dan a los dánaos un origen egipcio. Quedan por mencionar los *Uashasha*, para los que de momento no se ha dado una identificación satisfactoria.

Todavía en el año XI de su reinado, Rameses III realizó una segunda campaña líbica, dirigida esta vez especialmente contra los *Mashauash*. El hijo de su rey, Kaper, cayó prisionero de los egipcios y, como Príamo en la *Ilíada*, el rey de los *Mashauash* fue al campo egipcio a suplicar por su hijo, logrando tan solo que lo apresaran y que Rameses III consignase ese hecho en el relato de sus victorias. Con posterioridad, ya en el Tercer Período Intermedio, algunos libios y mashauash fueron penetrando muy poco a poco en Egipto, sobre todo como mercenarios, y durante la dinastía XXII acabaron incluso apoderándose del trono, una vez egipcizados. En cambio, otros contingentes permanecieron en Libia, a la que dieron nombre; y también ubicamos aquí a los máxues, descendientes de los mashauash o, simplemente, *Ma*.

Hemos visto que una de las consecuencias de los cambios violentos producidos por los movimientos de los Pueblos del Mar fue la desaparición del Imperio hitita. El espacio que este dejó libre en Anatolia fue ocupado por otros pueblos, como los frigios o los licios.

No estará de más, para cerrar el tema, recordar cierto sincronismo cronológico que parece interesante. Se produjo durante el reinado de Tausert (c. 1194-1186 a. C.), última reina de la dinastía XIX. Según Manetón, se trataría del rey Tuoris, que en Homero es llamado Pólipo, marido de Alcandra, en cuya época se tomó Troya; Manetón ha confundido, pues, una reina —hecho anómalo en el trono egipcio— con un rey. Sea como sea, según Velejo Patérculo la caída de Troya se produjo en 1190 a. C. —otros autores dan el año 1183 a. C.—. Puede observarse, pues, que el sincronismo es perfecto; o casi.

3

Dos aspirantes al trono faraónico que pudieron cambiar la historia

Uno de los debates más reiterados entre los historiadores, sobre todo entre los teóricos de la historia, es el del determinismo. ¿Va la evolución de la historia inexorablemente en una dirección, o bien el simple azar o la presencia de determinadas individualidades pueden cambiar su rumbo? El primer caso que se expone aquí es una prueba flagrante a favor de la importancia del azar en el devenir histórico. El segundo caso es un exponente más de cómo el enfrentamiento entre dos fuertes personalidades puede decantar la historia en una dirección u otra.

El príncipe Tutmosis

Con Nebmaatre Amenhotep III (c. 1402-1364 a. C.), hijo de Tutmosis IV y de Mutemuya, la civilización egipcia se acercó a su cenit. Se trataba de un rey excepcional, calificado incluso de «pacifista», que nunca hizo ostentación de ninguna victoria guerrera. Su consorte fue la gran esposa real, la reina Tiy. De hecho, Amenhotep III cambió la política exterior agresiva de algunos de sus predecesores por una política matrimonial que había sido iniciada por su padre y que él desarrolló aún más casándose con diversas princesas extranjeras, especialmente mitánicas y babilónicas, entre otras. Asimismo, estaba funcionando de manera positiva la alianza egipcio-mitánica establecida por Tutmosis IV, que garantizaba un primer equilibrio internacional en el Próximo Oriente, del que nos dan testimonio, por ejemplo,

las cartas del archivo diplomático de Tell el-Amarna. Esta era suficiente sobre todo para mantener a raya a los hititas y a su rey Supiluliuma, y para hacer frente a otros problemas en el ámbito internacional, como la independencia de Asiria, que se había liberado de la dominación mitánnica. En esta época, pues, había cinco grandes potencias en el contexto internacional: Egipto, Mitanni, Asiria, Babilonia y Hatti.



El príncipe Tutmosis, hijo primogénito de Amenhotep III en el lecho funerario.

Nada hacía prever lo que poco después acontecería en Egipto, tras la muerte de Amenhotep III y el advenimiento al trono de su hijo Amenhotep IV: ni más ni menos que una revolución, provocada por el deseo del rey recién llegado de imponer una nueva religión monoteísta, el culto a Atón, que desestabilizaría gravemente Egipto y destruiría el equilibrio internacional en el Próximo Oriente. Sin embargo, esto podría no haber sucedido, puesto que el príncipe Amenhotep no era el heredero de Amenhotep III.

El hijo mayor del rey era el príncipe Tutmosis, quien, a pesar de haber dejado abundantes testimonios de su existencia, no ha llamado mucho la atención de los egiptólogos. Sus monumentos permiten conocer su título: «Príncipe heredero, encargado de los sacerdotes del Alto y Bajo Egipto, sumo

sacerdote de Ptah, sacerdote Sem». Estos títulos, que no eran meramente honoríficos sino ejecutivos, han hecho deducir a algunos autores que el príncipe Tutmosis ejercía una función comparable a la de un ministro de Cultura. En especial, se ha podido relacionar a Tutmosis con el inicio de una nueva práctica religiosa egipcia: el enterramiento de animales sagrados.

En concreto, Tutmosis, el primer príncipe real que ocupó el cargo de sumo sacerdote de Ptah, fue el responsable ni más ni menos que del primer enterramiento de un toro Apis en Saqqara, inaugurando así el Serapeo de Menfis. Todas estas actividades ponen en relación al príncipe Tutmosis con el Bajo Egipto, donde se hallaba entonces la corte, y con nuevos desarrollos de la religión tradicional egipcia.

Pues bien, el príncipe Tutmosis no sucedió a su padre Amenhotep III. La hipótesis tradicional que explicaba este hecho, debido a la muerte prematura del príncipe, ha sido confirmada hace pocos años por Dietrich Wildung, con la publicación de un pequeño monumento fúnebre del príncipe difunto, ingresado en el Museo Egipcio de Berlín. Ignoramos la fecha exacta de la muerte de Tutmosis, aunque parece verosímil que fuese poco antes del año XXX del reinado de su padre, cuando este celebró su primera fiesta jubilar *sed* y cuando se trasladó al palacio de Malqata, en Tebas Oeste, donde ya no hay testimonios de la existencia del príncipe.

La muerte prematura de Tutmosis parece haber provocado una crisis dinástica que intentó aprovechar la princesa Satamón, hija mayor del rey, con quien contrajo matrimonio, por lo menos, ritual. La princesa aparecerá citada y representada numerosas veces al final del reinado de Amenhotep III, y debió de tener pretensiones políticas, incluso tal vez la sucesión al trono; así podría probarlo su título de «Gran Esposa Real» y el hecho de que sus inscripciones fuesen posteriormente borradas. El príncipe Amenhotep, en cambio, no es mencionado más que una sola vez antes de acceder al trono. Wildung no tiene empacho en suponer que, además de ser aún demasiado joven, el príncipe Amenhotep no estaba preparado para ejercer la función real. Y, efectivamente, así fue: tan pronto como subió al trono, impuso su visión religiosa personal como religión oficial, trastocando de arriba abajo toda la sociedad egipcia.

Numerosas especulaciones han intentado explicar lo que sucedió al final del reinado de Amenhotep III. Permítasenos, pues, también a nosotros especular un poco. Amenhotep IV era hijo de la reina Tiy, la cual le secundó siempre en sus ansias teológico-revolucionarias, e incluso le siguió a su nueva capital, Ajetatón/Tell el-Amarna. En cambio, no conocemos a ciencia cierta

quién fue la madre del príncipe Tutmosis. Lo que sí sabemos con certeza es que los cuatro faraones de la dinastía XVIII que llevaron el nombre de Tutmosis y precedieron a Amenhotep III no fueron hijos de la reina precedente, es decir, de la esposa principal de su predecesor. Así pues, cabe sospechar que el príncipe Tutmosis, aun siendo el hijo mayor y el heredero de su padre, Amenhotep III, no era hijo de la reina Tiy, que siempre habría apoyado la candidatura al trono de su propio hijo, el príncipe Amenhotep.

Sea como sea, hemos de estar de nuevo de acuerdo con Wildung en la diferencia evidente entre los dos hermanos: Tutmosis era el representante de la religión tradicional, a la que renovó y dio nuevo impulso; Amenhotep en cambio, impondría sus revolucionarias ideas del culto monoteísta, que pretendían dar al traste con la religión tradicional. Y así trastocó la civilización y la sociedad egipcias y cambió el equilibrio internacional. Si el azar histórico hubiese permitido reinar al príncipe Tutmosis, la historia de Egipto y la historia universal hubiesen ciertamente sido otras.

El generalísimo Najtmín

Hay otro personaje interesante pero que ha dado poco que hablar, hasta el punto de que es bastante desconocido por el público. Se trata del general Najtmín, un pariente del rey Ay, probablemente un sobrino.

Durante el reinado del joven Tutankhamón (c. 1346-1337 a. C.), el general Horemheb había ido afianzando su posición y su prestigio como servidor del Estado, tanto en el plano militar como en el administrativo e incluso intelectual. Por su posición preponderante en lo que respecta a la política exterior y en el ejército, como fiel servidor de su soberano, había sido nombrado comandante en jefe, título que autores tanto anglófonos como francófonos han traducido por «generalísimo». No obstante, por razones poco claras, Horemheb no fue el sucesor de Tutankhamón tras la muerte prematura de este, sino Ay (c. 1337-1333 a. C.), antiguo cortesano de la época de Ajenatón y presunto padre de la reina Nefertiti. Ay seguramente había compartido el poder con Horemheb durante el reinado de Tutankhamón. Pero, desde el momento mismo de acceder al trono, Ay se dedicó a promocionar a su pariente próximo, el general Najtmín, al que pronto otorgó los títulos de «generalísimo» y de «hijo del rey», lo que le hizo un concurrente directo de Horemheb en la carrera hacia el trono.

Najtmín era originario de Ajmim, en el Egipto Medio, y algunos historiadores han supuesto la formación de un presunto «clan de Ajmim» al que habrían pertenecido importantes personajes desde el reinado de Tutmosis IV, y del que formaría parte el mismo Ay. Al producirse la muerte de este, Horemheb tardó varios meses en coronarse faraón, lo que no es habitual. Sin duda, tuvo problemas con su rival Najtmín, puesto que, una vez rey, persiguió la memoria y los monumentos de este último. Hay quien incluso ha llegado a suponer que Najtmín tuvo un efímero reinado tras la muerte de su tío, mandato que Horemheb se habría cuidado de borrar de la historia. Sea como sea, lo cierto es que Najtmín desapareció del mundo de los vivos, y cuesta poco adivinar que fue Horemheb quien, de un modo u otro, eliminó este obstáculo en su carrera hacia el trono. En resumen, si otra hubiera sido la suerte de Najtmín, Horemheb no habría reinado y la historia de Egipto habría sido, evidentemente, distinta.

Queda una curiosidad por comentar a la que ya hemos aludido: y es el hecho de que en algunas lenguas modernas se designa al alto cargo militar investido con el mando supremo del ejército de un país, o de una coalición de países en caso de guerra, con el superlativo «generalísimo». Por ejemplo, durante la primera guerra mundial, Ferdinand Foch, mariscal de Francia, del Reino Unido y de Polonia, fue generalísimo de los ejércitos aliados; ahora resulta que en el antiguo Egipto hubo no uno sino dos, Horemheb y Najtmín.

4

La Biblia y Egipto en el segundo milenio

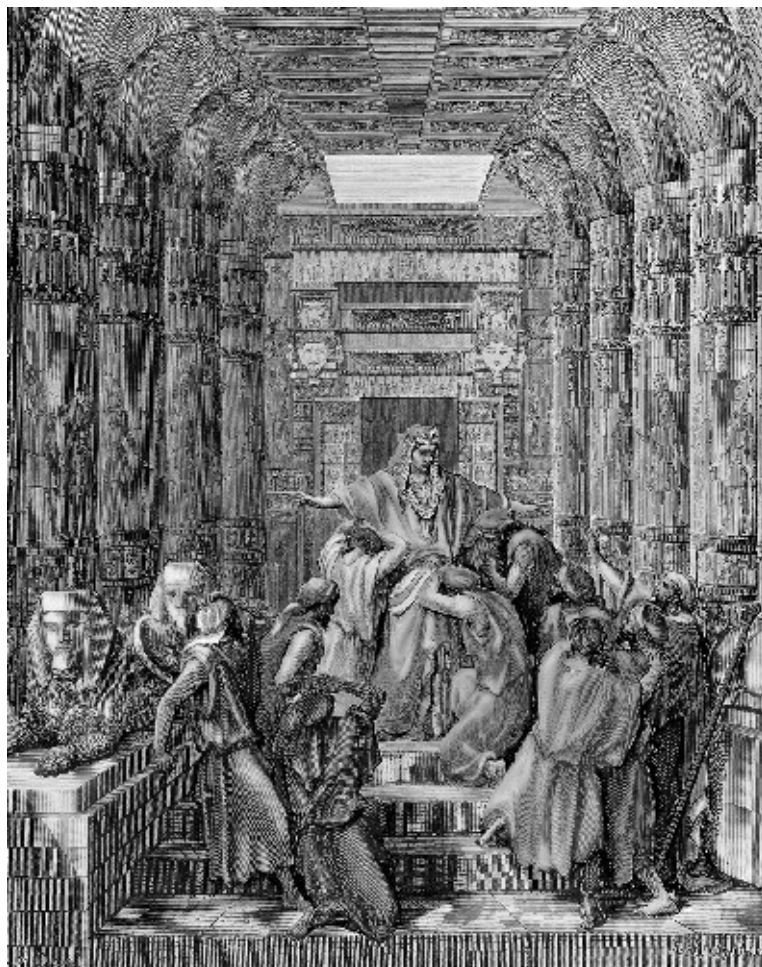
Normalmente, los historiadores han buscado en el Egipto faraónico argumentos para aceptar o refutar tal o cual aserto bíblico. Ya desde tiempos remotos, Egipto se ha visto como una fuente histórica esencial para, como diría, por ejemplo, Flavio Josefo en el siglo I de nuestra era, demostrar la gran antigüedad del pueblo judío. Aquí vamos a intentar el trayecto contrario, es decir, usaremos la Biblia como fuente de la historia de Egipto durante el segundo milenio. Eso no quiere decir que vayamos a enumerar todas las veces que Egipto se menciona en ella. Nuestra pretensión es más modesta: solo plantearemos algunos problemas y sus posibles soluciones o, como mínimo, nuestra opinión personal sobre los mismos cuando creamos que puede ser de algún interés para el lector.

La historia de José

Empecemos por la entrada de los hijos de Jacob en Egipto. Recordemos brevemente el relato bíblico: Jacob es el verdadero padre del pueblo judío, tuvo doce hijos, que son los que dieron lugar a las doce tribus de Israel. Su preferido era José, el penúltimo, y esto provocó la envidia de sus hermanos, que comerciaron con él como esclavo y dijeron al padre que había muerto. José fue vendido en Egipto a un alto personaje llamado Putifar. La mujer de Putifar intentó seducir a José y, al negarse este, le acusó falsamente ante su marido de haberla querido forzar. Total, que José fue encerrado en prisión.

Sin embargo, allí ganó gran fama debido a sus dotes adivinatorias, que llegaron a oídos del faraón. Este lo mandó llamar y le expuso el sueño que

tenía reiteradamente: primero se le aparecían siete vacas gordas, y después siete vacas flacas. José interpretó acertadamente que primero vendrían siete años de cosechas abundantes, que irían seguidos de siete años de malas cosechas; en consecuencia, aconsejó al faraón que durante los siete primeros mandase almacenar alimentos, para poder después hacer frente con ellos a los siete años de hambre que seguirían. Así lo hizo el faraón, quien, encantado con José, le nombró virrey.



El patriarca José y sus hermanos en Egipto.
Dibujo de Gustave Doré.

Aconteció que durante los siete años de hambre Jacob envió a sus hijos, excepto el pequeño, a Egipto a buscar provisiones; los hijos de Jacob no reconocieron a José, quien les dijo que volviesen con su hermano pequeño, Benjamín. Así lo hicieron, y José les dejó marchar con las provisiones, pero

retuvo con él a Benjamín. Tras varias idas y venidas, hizo venir al propio Jacob a Egipto, se dio a conocer y estableció a su familia en el país del Nilo, donde fueron felices durante varias generaciones.

Los hicsos

Tradicionalmente, este episodio se ha venido situando en época de los hicsos, que es cuando parece que el faraón pudo ser más propicio a dejar instalar de manera benévola a pueblos semitas en su reino. Pero ¿quiénes eran los hicsos? El historiador egipcio de lengua griega Manetón, que escribió en el siglo III a. C., aseguraba que la palabra «hicsos» significaba «reyes pastores»; según él, se trataría de un pueblo desconocido que se apoderó de Egipto por sorpresa y trató a los indígenas con gran crueldad. A ello hay que añadir que el otro historiador judío de lengua griega ya mencionado más arriba, Flavio Josefo, utilizó el texto de Manetón e identificó a los hicsos con los hebreos.

En realidad, la palabra «hicsos» viene de la expresión egipcia *heqa-jasut*, que significa «jefe de los países extranjeros», la cual era utilizada para designar a los líderes de las tribus semitas de Siria y Palestina desde el Imperio Medio. Y como tal se encuentra, por ejemplo, en la *Historia de Sinuhé*, que se fecha en la dinastía XII (c. 1991-1786 a. C.).

Históricamente, la dominación de los hicsos fue provocada por la infiltración lenta y pacífica en el delta, procedente de Palestina, de diversos elementos semitas, sobre todo cananeos. Durante la dinastía XIII (c. 1786-1633 a. C.), numerosos asiáticos habían entrado al servicio de altos funcionarios egipcios, lo que recuerda de manera poderosa a la historia de José. Incluso un personaje de origen asiático, Userkare Jendyer, llegó a faraón durante esta misma dinastía.

Lo que tiene que quedar claro es que el nombre «hicsos» no es el de ningún pueblo, sino el de los jefes de estas gentes. Hacia el año 1720, los hicsos ocuparon Avaris en el delta oriental, y pocos años después, aprovechando la debilidad de los soberanos indígenas, ocuparon todo el Bajo Egipto, tras lo que se hicieron admitir como reyes y fundaron la dinastía XV (c. 1644-1537 a. C.) —Manetón llama a esta dinastía la de los «Grandes Hicsos»—: en definitiva, el Alto Egipto se reconoció vasallo suyo.

No hubo, pues, una invasión repentina de hicsos, sino más bien una especie de golpe de Estado acompañado de un cambio dinástico: los jefes hicsos, sintiéndose suficientemente fuertes, decidieron en un momento dado

apoderarse del trono faraónico, de la capital y del gobierno. Resulta probable que, una vez establecido su poder, los hicsos gobernarán con dureza a los indígenas, aunque seguro que contaron también con funcionarios colaboracionistas que les permitieron mantener la administración y las estructuras del Estado faraónico en funcionamiento, por lo que la vida del país siguió sensiblemente igual. También es factible que los asiáticos se convirtieran en una clase dominante, superpuesta a la sociedad egipcia, y que los hicsos debieran egipcizarse más o menos de forma superficial: así, adoptaron un protocolo faraónico, identificaron a su dios Baal con el egipcio Set, usurparon monumentos y relieves antiguos poniéndolos a su nombre, y tuvieron una extraordinaria devoción por los escarabeos, tipo de amuleto egipcio que representa un escarabajo sagrado, el sol naciente Jepri, y que se hará muy abundante precisamente a partir de esta época.

El imperio de los hicsos comprendía Egipto y Palestina, con capital en Avaris. Los reyes y jefes hicsos solían llevar nombres semitas —cananeos—, tales como Anat-her, Jacob-her o Juan. Con todo, algunos adoptaron también nombres egipcios. Los hicsos poseían además un armamento superior, que incluía el carro y el caballo, introducidos por ellos en Egipto.

Los hallazgos de los archivos de Ebla y Ugarit, en Siria, así como los más recientes de Avaris, han venido a dar nueva autoridad a las tradiciones bíblicas, de origen seguramente muy antiguo; después del estudio de Jozef Vergote, hay tendencia a creer que la historia de José tiene como mínimo visos de verosimilitud, es decir, que, sea cual sea su historicidad, resulta un relato creíble, que encaja a la perfección en el contexto del Segundo Período Intermedio (dinastías XIII a XVII). Por los detalles, Vergote cree que se puso por escrito muy pronto, transmitiéndose así en épocas posteriores, si bien poco a poco se fue modificando. Desde esta óptica, nos es posible imaginar que tal vez el episodio de la entrada de los hijos de Jacob no sea simplemente tal, un episodio, sino la versión edulcorada semitocananea de la ocupación de Egipto por parte de los hicsos. Así, tendríamos un solo hecho histórico: el dominio de Egipto por los hicsos; y también, según Claude Vandersleyendel, dos versiones del mismo hecho, aunque más o menos falseadas: la egipcia, tremendista, que nos ha transmitido Manetón, y la cananea o asiática, mucho más suave, transmitida por el Antiguo Testamento.

En la historia de José —aparte de su verosimilitud, que encaja sin fisuras en su contexto histórico— resulta bastante sugerente algo más: los nombres propios y los títulos y cargos citados, todo ello puesto de manifiesto por Vergote. Lo que más llama la atención en el desarrollo del relato es el

episodio de seducción protagonizado por la esposa de Putifar. Se trata de un tópico literario muy popular también en otras literaturas, como la griega (Belerofonte, Fedra e Hipólito), conocido precisamente como «el tema de Putifar», y que por lo que aquí nos ocupa hemos de referirnos ahora a un paralelo más cercano y casi idéntico: la *Historia de los dos hermanos*, del *Papiro d'Orbiney*. Sobre esta cuestión habremos de volver.

La resistencia contra los hicsos fue organizada por los reyes de Tebas (en el Alto Egipto) encuadrados en la dinastía XVII (c. 1633-1552 a. C.), y acabó de manera victoriosa para los egipcios con Amosis (c. 1552-1527 a. C.), fundador de la dinastía XVIII y del Imperio Nuevo: Amosis ocupó Avaris, expulsó a los hicsos de Egipto y los persiguió hasta Palestina, destruyendo definitivamente su poder. Los tiempos del dominio asiático pervivieron siempre en el recuerdo de los egipcios. De todos modos, es probable que las desgracias y los males se exageraran a partir del Imperio Nuevo; así, desde las inscripciones de la reina-rey Hatshepsut hasta la *Historia* de Manetón se fue forjando una auténtica leyenda negra a propósito de ellos.

El Éxodo según el Yahwista

En la actualidad, la crítica textual ha demostrado que existen dos relatos del Éxodo, sabiamente unidos en uno solo por un compilador posterior. El primero lo redactó un autor identificado como el Yahwista, ya que siempre utiliza el nombre propio del dios de Israel, Yahweh, en su relato. El segundo se atribuye al Elohista, llamado así porque suele utilizar el nombre de Elohim para mencionar a Dios. Es esta la característica principal que ha permitido distinguirlos. Pues bien, si antes teníamos un solo hecho, la ocupación de Egipto por los asiáticos, y dos posibles versiones, la conquista por los hicsos de Manetón, por un lado, y la historia de José, por otro, ahora podríamos tener dos hechos: el Éxodo del Yahwista y el Éxodo del Elohista, narrados en cambio como uno solo en el Antiguo Testamento.

La versión del Yahwista, una vez separada de la otra, es un Éxodo rápido y por la costa norte del Sinaí, con el faraón y su ejército pisando los talones a los hebreos. Dicho acontecimiento podría corresponder a la expulsión y persecución de los hicsos por Amosis. El Éxodo, pues, no sería sino la expulsión de Egipto, de acuerdo con la teoría de Flavio Josefo, quien identificaba a los hebreos con los hicsos. De todos modos, hay que recordar que ningún faraón del Imperio Nuevo murió ahogado ni persiguiendo

asiáticos: el milagro del paso del mar Rojo, tras abrirse el agua para permitir que lo cruzasen los hebreos y volverse a cerrar sobre el faraón y su ejército, no sería sino una invención tardía con el objetivo de hacer acabar bien lo que indudablemente acabó muy mal para los asiáticos. Por lo demás, la misma naturaleza de este milagro también es de inspiración egipcia: en efecto, también el mago egipcio Dyadyaemanj había separado las aguas de un lago, de acuerdo con uno de los cuentos narrados por el *Papiro Westcar*, el *Cuento de las remeras*, si bien este lo hizo por un motivo mucho más banal. Ello demuestra que separar las aguas formaba parte de las «habilidades» habituales de los sabios egipcios. Pero, más allá de la anécdota en sí, hemos de fijarnos en otra cosa. Antes hemos mencionado el tema de Putifar; ahora el milagro de separar las aguas. De hecho, son numerosas las concordancias bíblicas con tal o cual tópico de la literatura egipcia. Ello tiene una explicación sencilla: se trata de literatura originariamente oral, de carácter popular, que por lo tanto pudo transmitirse con facilidad de una tradición oral a otra por simple contacto cultural.

El Éxodo según el Elohista

En cambio, el Éxodo según el Elohista podría corresponder a un segundo Éxodo, diferente, lento y deambulando cuarenta años por la península del Sinaí, como si los fugitivos pretendiesen pasar desapercibidos a las autoridades egipcias. Si el del Yahwista lo hemos definido como éxodo-expulsión, este segundo podría definirse como éxodo-fuga, y nos confronta a cuestiones de más enjundia. En efecto, este es el que habría conducido Moisés, lo que nos enfrenta a la problemática que se ha planteado y se sigue planteando sobre quién era Moisés, y también sobre quién fue el protagonista, llamémosle «étnico», de este segundo éxodo. A este respecto, hemos de recordar que, desde tiempos de Amenhotep II (c. 1438-1412 a. C.), en el curso de sus campañas guerreras en Siria y Palestina, algunos faraones del Imperio Nuevo hacían prisioneros sobre todo a grupos de pobladores nómadas, a los que conducían a Egipto, donde los ponían a trabajar como colonos agrícolas o en trabajos forzados. Entre los cautivos deportados a Egipto en la campaña de c. 1429 a. C. de Amenhotep II se contaban especialmente 3600 *aperu* o *habiru*, grupo étnico nómada en el que algunos investigadores quieren ver a los antepasados de los hebreos, si bien la unanimidad al respecto está lejos de haberse alcanzado. También se movían

por la zona de Palestina los nómadas *shasu*, a los que del mismo modo es posible poner en relación con los antiguos hebreos, puesto que se relacionaban con un topónimo llamado *Yahweh*.

Paralelismos sorprendentes

Paralelamente, y desde el reinado de Tutmosis III (c. 1490-1436 a. C.), también sabemos que se educaban en Egipto jóvenes príncipes y notables pertenecientes a pueblos, tribus y ciudades de Siria y Palestina, súbditos del faraón tras las diecisiete campañas de este en Asia. Ello podría tal vez contextualizar la educación y el nombre egipcios de Moisés. De todos modos, la cuestión se ha complicado al mezclarse el caso con la revolución monoteísta de Amenhotep IV/Ajenatón (c. 1364-1347 a. C.), y más especialmente con la sorprendente similitud entre el *Himno a Atón*, atribuido al propio Ajenatón, y el Salmo 104 de la Biblia. Ambos son un canto a la grandeza y a la belleza de la creación, atribuida en un caso a Atón, el disco solar, y en el otro a Yahweh. Véanse, como ejemplo, algunos versos de uno y otro:

Himno

Forma las corrientes de agua en las montañas como el mar-muy-verde.

Cada rebaño está satisfecho de su hierba; verdean los árboles y las hierbas; los pájaros que se lanzan volando de sus nidos, con las alas desplegadas, están en adoración ante tu ser.

Un Nilo en el cielo, he aquí el don que has concedido a los extranjeros

Cuando te pones en el horizonte occidental, el universo queda sumergido en las tinieblas y como muerto. Los hombres duermen en las habitaciones, con la cabeza envuelta, y ninguno de ellos puede ver a su hermano. Aunque les robaran todos los bienes que tienen bajo la cabeza, no se darían cuenta de ello. Todos los leones han salido de su antro, y todos los reptiles muerden. Todo está envuelto en unas tinieblas de horno, y el mundo yace en el silencio. Es que su creador reposa en su horizonte. Pero al alba, en cuanto te levantas sobre el horizonte y brillas, disco solar, a lo largo de la jornada, arrojas las tinieblas y emites tus rayos. Entonces el Doble País está de fiesta, la humanidad está despierta y de pie sobre sus plantas. Eres tú quien les ha

Salmo 104

10. Haces brotar en los valles los manantiales, que corren luego entre los montes.

11. Allí beben todos los animales del campo, allí matan su sed los asnos salvajes. Allí cerca se posan las aves del cielo, que cantan en la fronda.

13. De tus moradas mandas las aguas sobre los montes, y del fruto de tus obras se sacia la tierra.

19-23. Hizo la luna para medir los tiempos, y que el sol su ocaso conociese. Tú tiendes las tinieblas y se hace noche, y en ella corretean todas las bestias salvajes. Rugen los leoncillos por la presa, pidiendo así a Dios su alimento. Sale el sol, y todos se retiran y se acurrucan en sus cuevas. Sale el hombre a sus labores, a sus haciendas, hasta la tarde.

hecho levantar. En cuanto se han purificado el cuerpo, toman sus ropas, y sus brazos hacen el ademán de adoración ante tu orto. El universo entero se entrega a su labor.

Los barcos van río abajo y río arriba. Todo camino se abre porque has aparecido. Los peces, en el haz del río, saltan hacia tu rostro: es que tus rayos penetran hasta las entrañas del marmuy-verde.

Los ojos contemplan tu perfección sin cesar, hasta tu ocaso; cesa todo trabajo cuando te pones en el Occidente. En cuanto te levantas, haces crecer [toda cosa para] el rey.

25-26. Este es el mar, grande, inmenso; allí, reptiles sin número, animales pequeños y grandes. Allí, las naves se pasean, y ese Leviatán que hiciste por que allí retozase.

29-30. Si tú escondes tu rostro, se conturban; si les quitas el espíritu, mueren y vuelven al polvo. Si mandas tu espíritu, se recreían, y así renuevas la faz de la tierra.

[Versión castellana de J. Padró: las citas del *Himno a Atón*, según la traducción de François Daumas; las del Salmo 104, según la traducción de Nácar y Colunga.]

Para citar estos pasajes en paralelo, he seguido el orden del Salmo 104, cuyos versículos indico para mayor facilidad. Téngase en cuenta además que el *Himno a Atón* es mucho más largo. En todo caso, no hay duda de su mayor antigüedad. Mientras que la autoría de este es indudablemente del propio Ajenatón, la tradición atribuye los Salmos al rey David. La transmisión habría podido producirse por vía oral, por alguien que conociese el *Himno*. Al respecto, no hay que olvidar que los hebreos no tuvieron la lengua escrita hasta siglos más tarde.

Moisés y el origen del monoteísmo

Hay aquí una cuestión para tener en cuenta. La aparición de un fenómeno tan singular como el monoteísmo se habría producido en dos lugares y dos tiempos demasiado próximos para ser meramente casuales. Sea como sea, diversos egiptólogos se interesaron de inmediato por el tema, ante la mirada atónita de los biblistas, empezando por James Henry Breasted, el padre de la egiptología norteamericana, en una conferencia en latín pronunciada en Berlín en 1894. La cuestión levantó tal polvareda que incluso llegó a interesar a Sigmund Freud; y eso llevó a este, que no era historiador precisamente, a escribir tres ensayos, que recopiló en 1939 en su obra *Der mann Moses und die monotheistische Religion*. Freud no llegó a identificar a Moisés con

Ajenatón, como sí han hecho otros; pero, a pesar de reconocerse él mismo como judío, negaba que Moisés lo fuera.

Veamos cómo empieza Freud su tratado:

Privar a un pueblo del hombre que considera el más grande de sus hijos no es empresa que se acometerá de buen grado o con ligereza, tanto más cuanto uno mismo forma parte de este pueblo. Ningún escrúpulo, sin embargo, podrá inducirnos a eludir la verdad en favor de pretendidos intereses nacionales, y, por otra parte, cabe esperar que el examen de los hechos desnudos de un problema redundará en beneficio de su comprensión.

Para Freud, Moisés era un egipcio partidario de la religión de Atón, un «atonista», que tuvo que huir de Egipto al hundirse la «revolución amarniense» (de Tell el-Amarna, la capital de Ajenatón) y se mezcló de un modo u otro con el pueblo judío, al que transmitió sus propias ideas religiosas. Que era egipcio, lo demostraría su nombre mismo. La interpretación que da la Biblia del nombre Moisés, en hebreo *Moshe*, es mera etimología popular, y además no es comprensible que una princesa egipcia pusiese al niño un nombre hebreo. El nombre es indudablemente egipcio, de la raíz verbal *mose*, «hacer nacer» (recordemos Amosis, Tutmosis, Rameses, etc.), y no estará de más recordar que conocemos un tal Moisés o Mose egipcio, de tiempos de Rameses II (c. 1289-1224 a. C.), cuya tumba se encuentra en Menfis y que protagonizó un proceso judicial célebre.

El libro de Freud originó tal impacto que cerca de sesenta años después Jan Assmann, probablemente el más importante especialista contemporáneo en la religión de Atón, le ha dedicado una notable obra en la que parafrasea de modo significativo el título: *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Pero Assmann ha planteado la dicotomía Ajenatón/Moisés de un modo distinto:

A diferencia de Moisés, Ajenatón, el faraón Amenhotep IV, fue una figura exclusiva de la historia y no de la memoria. Poco después de su muerte, su nombre fue borrado de las listas de reyes... Hasta su descubrimiento en el siglo XIX, no hubo prácticamente recuerdo de Ajenatón. Moisés representa el caso inverso. Jamás se han encontrado pruebas de su existencia histórica, y ha crecido y se ha desarrollado únicamente como una figura de la memoria, absorbiendo e

incorporando todas las tradiciones relativas a la legislación, la liberación y el monoteísmo.

En resumen, Ajenatón es una figura histórica borrada, y rescatada solo por la arqueología. Moisés, en cambio, es una mera figura de la memoria, sin pruebas históricas de su existencia real. Prudentemente, pues, vamos a quedarnos con esta visión.

La fecha del Éxodo según el Elohista, tanto por los cálculos bíblicos como por el contexto que nos brinda la documentación egipcia, puede situarse de una manera muy imprecisa entre los siglos XIV y XIII a. C. De hecho, el único monumento egipcio que menciona al pueblo hebreo es la llamada *Estela de Israel*, fechada en el año V del faraón Mineptah (c. 1220 a. C.), el hijo y sucesor de Rameses II. En dicha inscripción, Mineptah dice haber vencido a una serie de pueblos, países y ciudades de Palestina, entre los que se cita al pueblo de Israel. Luego Israel ya estaba establecido en Canaán en esta fecha. Un cálculo aproximado nos lleva a los alrededores del año 1300 a. C. para el Éxodo, que podría corresponder tanto al reinado de Horemheb (c. 1333-1305 a. C.) como al de Setos I (c. 1305-1289 a. C.) o al de Rameses II (c. 1289-1224 a. C.); por consiguiente, poco después del final de la «revolución monoteísta amarniense».

Sabemos que, en efecto, todos estos faraones llevaron a cabo grandes edificaciones en la zona del delta oriental, donde la Biblia nos dice que estuvieron trabajando los hebreos. Además, estamos informados de que en época ramésida numerosos pueblos extranjeros seguían siendo introducidos en Egipto como empleados en obras públicas. Sin embargo, ningún documento egipcio nos habla del Éxodo; este hecho, capital para la historia de Israel, resultó banal para los egipcios. Tan solo podemos añadir que, con cierta frecuencia, partidas o grupos de semitas huían de Egipto y se internaban en el desierto del Sinaí: algún funcionario destinado en alguna de las fortificaciones de la frontera registró ocasionalmente su paso.

Solo queda mencionar que, unos 1220 años a. C., Mineptah aseguraba, utilizando de todos modos una fórmula de la fraseología habitual en este género de inscripciones, haber destruido Israel, y que este pueblo ya no existía.

5

Egipto y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente: en torno a la fecha de la fundación de Cádiz

Una de las novedades más interesantes aportada por los estudios egiptológicos estos últimos años es la del descubrimiento de manufacturas egipcias fuera de Egipto, especialmente en torno al Mediterráneo, y la relación de estos hallazgos con la colonización fenicia. Algunas circunstancias, sin embargo, retrasaron la correcta valoración de este hecho, sobre todo en el extremo occidente mediterráneo y en torno al llamado «círculo del estrecho de Gibraltar». Entre estas circunstancias, destaquemos en primer lugar la fecha inesperadamente alta de la arribada de los primeros navegantes fenicios a dichas costas. En segundo lugar, la escasa vistosidad de las primeras manufacturas fenicias llegadas, en especial ánforas y otros tipos de cerámicas comunes, que con facilidad podían pasar desapercibidas o incluso confundirse con otras producciones más corrientes a los ojos de los primeros arqueólogos inadvertidos que las hallaron. En tercer lugar, la deficiente interpretación y datación de algunos de los productos exóticos que, como los escarabeos egipcios, los fenicios distribuyeron ampliamente por todo el extremo occidente mediterráneo.

La colonización fenicia en Occidente. La época libia en Egipto

La verdadera envergadura tomada desde el primer momento por la colonización fenicia no pudo evaluarse con corrección hasta que se empezaron a conocer bien en Andalucía las cerámicas más abundantes y características del mundo fenicio occidental, sobre todo las ánforas y las cerámicas pintadas en bandas policromas o incluso de engobe rojo. Fueron precisamente los estudios pormenorizados de este tipo de materiales los que por fin permitieron determinar con precisión las etapas cronológicas de la colonización fenicia en las costas andaluzas, así como la expansión geográfica del comercio fenicio. En paralelo, mis propios trabajos, y otros dirigidos por mí, sobre las manufacturas egipcias de todo tipo llegadas hasta el extremo occidente nos han llevado a estudiar las relaciones comerciales entre el Egipto de la época libia (dinastías XXII-XXIII, c. 945-715 a. C.), los fenicios y la península ibérica. Ello nos ha permitido constatar una serie de correlaciones cronológicas muy significativas:

1. En la península ibérica la colonización fenicia se encargó de hacer llegar una importante serie de manufacturas egipcias a numerosas factorías de la costa mediterránea andaluza, tales como grandes vasos de piedra, amuletos y escarabeos; algunos vasos de piedra ostentan, además de inscripciones jeroglíficas, cartuchos de reyes de la dinastía XXII. Las factorías fenicias a las que han llegado dichas manufacturas, entre las que destaca por su importancia la de Sexi (Almuñécar, Granada), se fechan entre los siglos IX y VII a. C.

2. Al mismo tiempo se detecta la presencia de objetos egipcios en Fenicia, e incluso más allá, en Palestina y hasta Asiria, a donde llegaron como resultado del saqueo por los reyes asirios de la dinastía Sargónida (722-612 a. C.) de ciudades y palacios fenicios y siriopalestinos. Entre estos objetos se enumeran estatuas, vasos de piedra y escarabeos.

3. En Egipto mismo aparece de repente en este momento una gran estatuaria en bronce, con piezas tan sobresalientes como las estatuas de la reina Karomama, de Takush, de Meresamón y del rey Petubastis. Dichas obras de arte se fechan, de manera uniforme, durante las dinastías libias arriba mencionadas. A ello hay que añadir que recientemente se ha comenzado a detectar la presencia de abundante material cerámico fenicio en Egipto, con una amplia dispersión que alcanza incluso hasta Nubia, presencia por completo insospechada hasta hace poco tiempo, y a la que se pueden añadir también imitaciones locales. Una parte importante de este material se fecha precisamente en la época de las dinastías libias.

De todas estas correlaciones cronológicas se han podido inferir los siguientes hechos. Los fenicios actuaron como verdaderos agentes

comerciales del Egipto de época libia entre los siglos IX y VIII, navegando hasta las lejanas costas de la península ibérica, donde introdujeron determinadas manufacturas egipcias, además de sus propios productos. La colonización fenicia, con centro en Gadir/Gades, la actual Cádiz, se consolidó a lo largo del siglo VIII, época en que una serie de factorías ocupaba sólidamente las costas mediterráneas andaluzas, en especial las de las actuales provincias de Málaga y Granada. De esta época son muy característicos los grandes vasos egipcios de alabastro, aparecidos siempre en contexto fenicio, casi todos en la necrópolis del cerro de San Cristóbal, en Almuñécar. En ocasiones estos vasos tienen inscripciones jeroglíficas, algunas simplemente con los cartuchos de Osorcón II o de Sesonquis III, este acompañado de un texto seudojeroglífico. Otros incluyen inscripciones que aluden a su contenido original: vino. Así, el n.º 24.06 reza como sigue:

Hedyjeppe Setepenre, dios y gobernador de Tebas, Tacelotis Meryamón Sa-Isis [cartuchos de Tacelotis II que presiden la inscripción]. He venido de mi país extranjero, he recorrido los países y he oído hablar de tu naturaleza, dios primordial del Doble País que ha creado las cosas existentes. En ti brillan tus dos ojos. Tu voz es el hálito de vida que hace respirar las gargantas. Ahora estoy en el horizonte inundado con la alegría [el vino] de los oasis de Bahariya y Jarga como un acompañante. En mí hay una fuente de salud y vida, y la serpiente Mehenit se ha posado sobre su borde.



Vaso n.º 24.06 de Almuñécar (Granada) con inscripción jeroglífica de Tacelotis II.

El texto está escrito en primera persona, y quien habla es el extranjero que ha adquirido el vaso con su contenido, vino de los oasis. Del mismo modo, el texto del vaso n.º 24.17 se puede traducir así:

Tu corazón se embriagará para hacer lo que place incesantemente a tu corazón. Embriágate para la eternidad. Colócate en una disposición agradable. La plena felicidad es lo que ella desea incesantemente. Ata y trenza guirnaldas, colócalas en tu cabeza. Úntala con olíbano. Haz según tu deseo. Protege en Bubastis al *ka* de Osorcón...

En este caso, el texto es una exhortación a gozar sin trabas de todos los placeres de una gran fiesta, exhortación con similitudes evidentes con el *Canto del arpista*, uno de los textos clásicos de la literatura egipcia. En cuanto

al Osorcón mencionado al final, es muy probable que sea un miembro de la familia real bubastita, la dinastía XXII, que debía de ser el propietario original a quien el vaso y su contenido vinario iban destinados.

La fecha de todos estos vasos está garantizada por los cartuchos que algunos de ellos ostentan, Osorcón II (c. 874-850 a. C.), Tacelotis II (c. 850-825 a. C.) y Sesonquis III (c. 825-773 a. C.), todos ellos faraones de la dinastía XXII de reinado sucesivo.

Los intercambios comerciales: el comercio del bronce

Por otro lado, estos vasos de piedra se parecen mucho a las ánforas cerámicas fenicias características de esta época y que estaban destinadas también a contener vino. De todos estos datos podemos deducir que los navegantes fenicios llevaban de Oriente a Occidente, entre otros productos exóticos, manufacturas egipcias (magia egipcia, en definitiva); y también, como mínimo, vino (igual que hacían los europeos en el Oeste americano introduciendo *whisky* entre las tribus indias).

A cambio, los fenicios adquirirían en la península ibérica sobre todo metales: en primer lugar bronce, que era muy escaso en todo el Mediterráneo oriental y prácticamente inexistente en Egipto; pero también estaño, necesario este último para obtener bronce, aleación de cobre y estaño. Para conseguir tanto bronce como metales preciosos, los fenicios comerciaban en la península ibérica con el reino de Tarteso, cuyo centro se hallaba quizá en los alrededores de la actual ciudad de Huelva, en todo caso en algún punto de la costa atlántica andaluza no excesivamente lejano de Cádiz.

Así, los fenicios eran los principales proveedores de bronce entre los países ribereños del Mediterráneo oriental, y es más que probable que una parte considerable de este bronce y de ese estaño fueran vendidos por los fenicios a Egipto, sin duda su principal cliente en Oriente: en efecto, había una colonia fenicia en Menfis, el principal centro metalúrgico egipcio de todos los tiempos, y precisamente en esta época —siglos IX-VIII a. C.— fue cuando Egipto empezó a disponer por primera vez en abundancia y con regularidad de bronce. De esta manera vemos generalizarse en el país del Nilo la producción de objetos de este metal, e incluso de obras de arte de gran tamaño, como las estatuas antes mencionadas. Para comprender la importancia histórica de este hecho, solo hay que recordar lo que ya ha quedado dicho: el bronce era hasta entonces extremadamente raro en Egipto,

porque las fuentes productoras de esta aleación metálica estaban fuera de su alcance. Los fenicios, al navegar hasta Occidente, abrieron el mercado del bronce a los egipcios, y así Egipto se convertiría en el principal motor económico de la colonización fenicia en Occidente.

Por si alguna duda pudiera quedar, recordemos un hecho: durante el Período Saíta (dinastía XXVI, 664-525 a. C.), que es cuando más se estrechan las relaciones egipcio-fenicias y cuando se produce la máxima expansión de la colonización fenicia por las costas mediterráneas y atlánticas de la península ibérica, es también cuando más se masifica la producción de objetos de bronce en Egipto.

El comercio de la plata

Si el estudio del comercio del bronce nos ha permitido conocer la existencia de relaciones indirectas entre el Egipto de época libia y la península ibérica, en las que los fenicios actuaron de intermediarios, ¿sería tal vez posible aplicar el mismo método de trabajo a otros metales importados a Egipto durante la Baja Época? Tal vez sí. Veamos el caso de un metal precioso como es la plata.

En Egipto, la plata fue siempre muy escasa. Como era el caso del estaño, también las fuentes productoras de plata estaban fuera del alcance de los egipcios. Buena prueba de ello es que en la tumba de Tutankhamón solo se hallaron dos objetos de plata, que formaban parte del riquísimo ajuar funerario de este faraón de fines de la dinastía XVIII (c. 1346-1337 a. C.). Por lo tanto, es obvio que durante el Imperio Nuevo la plata no era, ni mucho menos, un metal noble de uso mínimamente corriente en la orfebrería egipcia. Y, sin embargo, de repente hace su aparición de manera abundante integrando el ajuar funerario de Psusenes I (c. 1039-991 a. C.), soberano de la dinastía XXI enterrado en la necrópolis real de Tanis. De hecho, su tumba es la más antigua conocida de dicha necrópolis.

La plata de Psusenes y la fecha de la fundación de Cádiz

Tanto la tumba de Psusenes I como el resto de la necrópolis fueron excavados en su totalidad por Pierre Montet. Y en su enterramiento se hallaron los siguientes objetos de plata: el sarcófago antropomorfo de Psusenes I, una lámina colocada en el fondo de la caja del sarcófago, sobre la que reposaba la momia del rey, un lebrillo y su soporte, una jarra de agua, un escalfador, una medida, un vertedor; un plato y una pátera de plata y oro, cuatro tazones, clavos revestidos con un capuchón de oro y una horquilla enmangada con un cubo y dos cubos.

Además, también otras cámaras funerarias de la necrópolis de Tanis contenían objetos de plata. Entre ellos hay que resaltar: el sarcófago de la cámara de Undebaunded, personaje importante de la corte de Psusenes I, dos páteras de oro y plata, procedentes de la misma cámara, y el sarcófago de Sesonquis II (c. 890 a. C.), efímero soberano de la dinastía XXII.

Resulta evidente, por tanto, que a principios del Tercer Período Intermedio, durante la llamada época tanita, se abrió para los egipcios alguna de las fuentes productoras de plata, inaccesible para ellos hasta este momento, y que durante el reinado de Psusenes I, a finales del siglo XI a. C., la llegada de plata ya se había normalizado y esta se usaba con regularidad en la orfebrería egipcia. Pues bien, si observamos el panorama internacional de ese momento, el único acontecimiento producido del que tengamos conocimiento, y capaz de explicar satisfactoriamente el hecho que nos ocupa, es la fundación de la colonia de Gadir (la actual Cádiz) por los fenicios, hecho que el historiador Velejo Patérculo (*Historia*, I, 2, 4) sitúa hacia el 1110 a. C.

Resulta significativo que Gadir sea al mismo tiempo la más antigua y la más lejana de las colonias fundadas por los fenicios: es obvio que solo una poderosa razón podía llevarlos tan lejos, y que además tenían prisa por llegar. Esta razón no es otra que el comercio de los metales de Occidente, cuyo mercado había quedado abandonado por los micénicos tras el hundimiento de su talasocracia y la invasión de los Pueblos del Mar. La elección del emplazamiento de Gadir es, al respecto, muy reveladora: lo más cerca posible del reino de Tarteso, cuya capital se hallaría, recordémoslo, en la actual Huelva, en el estuario de los ríos Tinto y Odiel, controlando precisamente el mercado de los metales; y entre ellos descollaba por su papel preponderante, en un primer momento, la plata.



Sarcófago de plata de Psusenes I.

De manera habitual, los arqueólogos han rechazado, por falta de pruebas, la fecha tradicional de la fundación de Cádiz. Sin embargo, son bien conocidos los peligros de las pruebas negativas en arqueología, pues sus argumentos son destruidos con la simple aparición de una positiva. Sin salir del mundo de la colonización fenicia, cabe recordar que las fechas tradicionales para la fundación de Cartago (814 a. C.) y de Ebuso (Ibiza, 653 a. C.), que también eran rechazadas por algunos arqueólogos, han sido corroboradas estos últimos años mediante sólidas pruebas, a las que por cierto no ha sido tampoco extraña la egiptología. Ello supone que hay que dar más crédito a las fuentes escritas, porque los historiadores antiguos no solían mentir de forma voluntaria; y, si daban algún dato, era porque disponían de informaciones para ello... aunque a nosotros se nos escapen.

La situación geográfica de Gadir, en una isla estrecha y con la ciudad moderna encima, no facilita evidentemente el hallazgo *in situ* de pruebas arqueológicas de su gran antigüedad. No obstante, estas pueden encontrarse

en un lugar tan lejano como Egipto, en la tumba de Psusenes I en Tanis. Porque ¿de dónde podía proceder la plata hallada en ella más que de la península ibérica, a donde fueron los fenicios a buscarla fundando para ello Gadir? Hemos de admitir que tal vez los razonamientos que presentamos no sean suficientes. Pero también habrá que reconocer que la explicación que proponemos tiene la virtud de aclarar satisfactoriamente, sin necesidad de forzar los argumentos, dos enigmas históricos a la vez: el de la procedencia de la plata de Psusenes y el de la fecha de la fundación de Cádiz.

Esperemos que estas ideas sirvan también para ilustrar cómo la egiptología puede rendir servicio para esclarecer algunas incógnitas de la más lejana historia antigua del más lejano Occidente.

6

Mujer y poder

Uno de los lugares comunes expuestos por algunos autores hace ya tiempo es la existencia de un matriarcado primitivo en Egipto, del que subsistirían trazas en tiempos históricos. La principal prueba de este matriarcado sería la existencia de diosas-madres en algunos nomos. Sin embargo, la investigación reciente ha descartado dicha tesis. Es cierto que en algunos nomos existen diosas originarias, ligadas a dioses con los que se unen formando tríadas junto a un dios-niño, pero pocas de ellas tienen realmente las características que definen a las diosas-madres de las culturas que podemos clasificar como matriarcales. Tal vez una excepción sea Mut («Madre»), esposa de Amón y madre de Jonsu, la tríada tebana.

Mención aparte merece Neit de Sais, la única diosa primordial del antiguo Egipto. En efecto, según la teología saíta, esta divinidad —que no tiene un dios padre^[1] del sexo opuesto— se engendró a sí misma y creó todo lo existente, dioses y hombres, sin intervención masculina alguna. Neit es, pues, una deidad primordial, al lado de Atum, Ptah o Tot; pero es el único caso en que el principio de todo es femenino. Los griegos la identificaron con Atenea; y, como esta, Neit es una divinidad guerrera simbolizada por un escudo y dos flechas entrecruzadas. Sin embargo, su virginidad no implica esterilidad, ni mucho menos.

En el principio

Sais es una de las más primitivas localidades del Bajo Egipto, y en ella se forjó de alguna manera la monarquía. Así, la «corona roja» de los reyes del

Bajo Egipto es originaria de Sais, y esa es precisamente la corona característica de la imagen de Neit. Pero, además, el rey del Bajo Egipto llevaba el enigmático título de *bity*, literalmente «el de la abeja», título de significado enigmático y, como veremos más adelante, intraducible en femenino. ¿Qué significado pudo tener en su origen esta alusión al mundo de las abejas? ¿Tal vez a la abeja reina? No estamos en condiciones de responder a tales preguntas, pero sí es legítimo recordar que otras civilizaciones primitivas vinculan sus orígenes míticos al mundo de las abejas, de la organización del trabajo en clases sociales y de la miel, como es el caso del reino de Tarteso y sus legendarios monarcas Gárgoris y Habis.



La diosa Neit.

Egipto fue unificado por los reyes de la dinastía I Tinita, reyes del Alto Egipto que se reclamaban descendientes de Horus igual que los reyes del Bajo Egipto, cuya herencia reclamaban. La unificación fue debida a la conquista militar, obra por lo que sabemos de Narmer (c. 3100 a. C.), pero resulta significativa la presencia de princesas del delta en la dinastía, lo que sugiere

que los faraones de la dinastía I buscaron su legitimación como reyes del Bajo Egipto aliándose matrimonialmente con dichas princesas. La más importante de ellas fue Merneit («la amada de Neit»), esposa del rey Uadyi y madre de Den. Debido a la prematura muerte de su esposo, y con su hijo menor de edad, Merneit ejerció una larga regencia. Es esto, el hecho de haber ostentado el poder, lo que le valió el honor de tener dos tumbas, una en Abido (la necrópolis de Tinis) y otra en Saqqara (la necrópolis de Menfis). Dichos enterramientos se hallan precisamente entre las de los reyes de la dinastía I, ella fue la única mujer enterrada en dichas necrópolis.

Durante el Imperio Antiguo destacan los nombres de algunas reinas. La primera, Hetepheres, princesa de la dinastía III, esposa de Esnofru y madre de Quéope, debió de transmitir el derecho a reinar a su esposo, fundador de la dinastía IV (c. el 2613 a. C.). La segunda, Jentkaus, fue probablemente hija de Micerino y madre de Userkaf y de Sahure, primeros reyes de la dinastía V (c. 2494 a. C.). Ello les dio un papel relevante como creadoras de nuevas dinastías, pero todavía no fueron reyes.

Mujeres, reyes de Egipto

Según el historiador Diodoro de Sicilia, cinco mujeres fueron legalmente reyes en Egipto: «cinco reyes nativos de Egipto fueron mujeres» (Diodoro, I, 44). ¿Cómo fue posible? Porque, según el historiador Manetón, desde la dinastía II Tinita así se había decidido: «Dinastía II... 3. Binotris, durante 47 años. En su reinado se decidió que las mujeres podrían ejercer la realeza» (Manetón, fragmentos 8-10). Aclaremos que el Binotris de Manetón es, probablemente, el Ninecher de las fuentes egipcias. En la actualidad sabemos que la línea dinástica que nos ocupa, la II, era originaria del Bajo Egipto. Tal vez, por consiguiente, esta decisión no sea algo tan aislada como se creía, sino que pudo deberse a la influencia de las princesas saítas que hemos visto ejercerse desde la misma dinastía I.

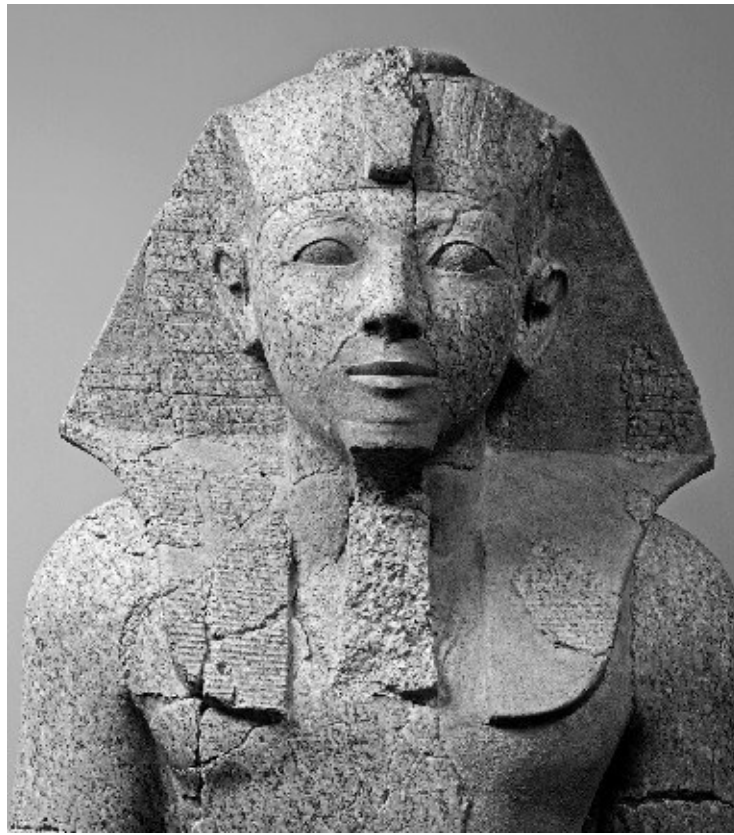
Con todo, el uso prefería ver hombres ocupando este puesto. Del mismo modo, intelectuales, artistas y sacerdotes eran preferentemente hombres, aunque también están documentadas algunas mujeres, y en especial existía un clero femenino. En suma, con franqueza, cinco mujeres resulta bastante poco sobre una nómina de unos cuatrocientos reyes varones de nombre conocido. Sin embargo, también es justo reconocer que en ningún otro Estado antiguo vemos reinar en absoluto a ninguna mujer, ni siquiera en la democrática

Grecia ni en la república romana; tampoco hay césares femeninos. Y eso es precisamente lo que causó la sorpresa de Diodoro de Sicilia: nada menos que cinco mujeres reinaron en Egipto. Veamos quiénes son.

La primera fue Nitocris, quien cierra la dinastía VI y con ella el Imperio Antiguo (poco después del año 2200 a. C.). De ella solo conocemos su existencia por las listas reales. La segunda es Escemiofris (o Sebeknefrure, c. 1790-1786 a. C.), último monarca de la dinastía XII, que cerró el Imperio Medio. De ella sabemos que adoptó un protocolo faraónico masculino, y conocemos alguna representación con cuerpo y vestimenta de hombre, lo cual va a servir de precedente para el siguiente caso, como veremos. Sea como sea, los historiadores creen que Escemiofris fue hija de Amenemes III y esposa de Amenemes IV, a quien debió de transmitir sus derechos al trono. Al enviudar, y en su condición de único miembro viviente de la dinastía XII, ya que no habría tenido hijos o bien estos habrían muerto, asumió el trono con toda naturalidad, extinguiéndose la dinastía tras su fallecimiento. En resumen, de los dos casos conocidos hasta ahora, se deduce que, para que una mujer llegase a reinar, tenía que ser en época de crisis: final del Imperio Antiguo, final del Imperio Medio, y siempre como último recurso dinástico.

La faraón Hatshepsut

La tercera mujer rey es el caso mejor conocido. Para comprender la situación, es preciso retroceder algo en el tiempo. A la muerte de Amenhotep I (segundo rey de la dinastía XVIII, a principios del Imperio Nuevo, 1527-1506 a. C.), se planteó por primera vez el delicado problema de la sucesión dinástica, que se resolvió de la siguiente manera: la hermana de Amenhotep I, Amosis, estaba casada con Tutmosis, hijo del rey fallecido y de Senseneb, probablemente una concubina. Amosis transmitió a su esposo Tutmosis I (1506-1494 a. C.) los derechos a la realeza, y este tomó el nombre Tutmosis («Tot le ha hecho nacer») para remarcar que había sido Tot, el dios de la ley, quien le hizo rey. Quedaban, pues, planteadas dos teorías de la legitimidad monárquica: la que asimila el nuevo rey a Amón en virtud de la ley, teoría defendida por los reyes, y la que establece que no es la ley sino Amón, por nacimiento, quien hace reyes, teoría defendida por el clero de Amón.



La reina rei Hatshepsut.

A la muerte de Tutmosis I volvió a darse el problema dinástico: la hija legítima de Tutmosis I y de su esposa Amosis, la princesa Hatshepsut, se casó con su medio hermano Tutmosis II (c. 1494-1490 a. C.), hijo de Tutmosis I y de la princesa real Mutnefert, probablemente una esposa secundaria de Tutmosis I, reproduciéndose el mecanismo de transmisión de los derechos a la realeza. Pero la prematura muerte de Tutmosis II provocó la agudización de la crisis dinástica: fue designado como sucesor por el clero de Amón un hijo bastardo del rey fallecido, que era todavía un niño pequeño, Tutmosis III (1490-1436 a. C.), hijo de una concubina de nombre Isis y que estaba de acólito en el templo de Amón. Dada la minoría de edad de Tutmosis III, su madrastra Hatshepsut, viuda de Tutmosis II, fue designada regente (c. 1490-1468 a. C.).

Permítame el lector hacer aquí un excursio sobre el difícilmente pronunciable nombre de Hatshepsut. Suena tan complicado que podemos estar seguros de que no se pronunciaba así. El problema es que el nombre de

Hatshepsut no llegó hasta Manetón, puesto que fue borrado de las listas reales, y por consiguiente ignoramos cuál habría sido su pronunciación auténtica y cómo los historiadores en lengua griega lo habrían adaptado a esta lengua. Con todo, estudios recientes han concluido que, si Manetón lo hubiese conocido, lo habría transcrito «Áspesis». Por desgracia, ello no deja de ser una teoría indemostrable que nos obliga a seguir escribiendo, y pronunciando, Hatshepsut.

Al principio, y durante unos años, Hatshepsut se mantuvo en cierta ambigüedad, titulándose a veces reina y a veces rey. Pero, al fin, en el año VII se proclamó definitivamente rey, adoptando el consiguiente protocolo faraónico, aunque como Horus femenino. Empezaba de este modo un correinado atípico, sin precedentes. Su hija legítima, Neferure, todavía una niña, fue declarada heredera a título de rey. Sin embargo, el joven Tutmosis III seguía siendo rey, y no se casó con Neferure, tal y como habían creído algunos autores, porque entonces habría habido tres reyes al mismo tiempo. Hatshepsut hizo construir su tumba en el Valle de los Reyes, y de manera progresiva escribió sus nombres y títulos en masculino, incluido el ancestral título de «rey del Alto y del Bajo Egipto», *nesu-bity*, que como ha quedado dicho era intraducible en femenino. Tampoco adoptó el epíteto tradicional de «Toro poderoso». Además, se hizo representar con cuerpo de hombre y vestida de hombre, incluso con la barba postiza, como ya había hecho Escemiofris.

Legalmente, la mujer podía ser rey, tal y como dejó escrito Manetón. Además, había que tener en cuenta que la herencia ancestral de la sangre divina, que permitía reinar, era transmitida por las mujeres. Y no cabe duda de que la pertinaz sucesión de bastardos varones, los Tutmosis, había aumentado el prestigio de estas. Sin embargo, la función real era vista como eminentemente masculina. De ahí las contradicciones que se observan en las decisiones de Hatshepsut: argumentaba la preeminencia de la mujer, pero adoptaba la forma de hombre.

Hatshepsut consagró la teocracia y el poder del clero de Amón, defensor interesado de sus tesis: ella era el único rey legítimo por su sangre, descendiente directa de Amón. La ley no podía hacer rey, solo Amón. Para reforzar su posición, Hatshepsut recuperó el viejo mito de la teogamia, por la cual las reinas, esposas de Amón, quedaban consagradas como tabernáculo de la simiente divina del dios y como depositarias legítimas de la monarquía. En su caso concreto, Hatshepsut hizo representar en su templo funerario de Deir el-Bahari la teogamia del modo siguiente: en sus relieves vemos que el propio

dios Amón, que se ha encarnado tomando la forma de Tutmosis I, está uniéndose a la reina Amosis; y asistimos luego al nacimiento de Hatshepsut, fruto de esta unión del dios con la reina. Tutmosis I y los demás faraones que le han precedido quedan así reducidos al papel de meros padres putativos. A su vez, Neferure, heredera del trono, se representaría con los atributos reales e incluso con la barba postiza, a pesar de tratarse solo de una niña.

Para llevar adelante su política, Hatshepsut se apoyó en el clero de Amón, que le dio todo el soporte teológico que necesitaba. Especialmente relevantes a este respecto fueron Hapuseneb, visir y sumo sacerdote de Amón, director de todos los colegios sacerdotales de Egipto; y sobre todo Senmut, segundo sacerdote de Amón. Este último fue tutor y educador de Neferure (hija de Hatshepsut), con la que se hizo representar con frecuencia, y además fue consejero y arquitecto de Hatshepsut, para la que construyó el templo funerario de Deir el-Bahari. Tanta proximidad a la soberana hizo sospechar a algunos investigadores modernos de que tal vez había algo más entre ambos personajes; el hallazgo reciente de unos grafitis pornográficos en una cueva de Deir el-Bahari ha demostrado que sus contemporáneos sospechaban lo mismo: que Senmut era el amante de Hatshepsut.

La prematura muerte de Neferure fue, sin duda, un duro golpe para los planes de Hatshepsut. Mientras tanto, y durante todos estos años, Tutmosis III, llegado a la mayoría de edad, no permaneció inactivo, ni por supuesto estuvo encerrado tal y como habían defendido algunos historiadores modernos. Así, sabemos que, al frente del ejército egipcio, dirigió una campaña militar en Nubia, entre la quinta catarata y la sexta. Ello demuestra que Tutmosis III había aceptado la situación, pensando de manera verosímil que, tarde o temprano y por ley de vida, el poder acabaría en sus manos. Recientemente también se han observado ciertas vacilaciones en las autobiografías y titulaturas de personajes importantes de la corte, que parecen demostrar que se mantenían a la expectativa de la evolución de los acontecimientos.

Hatshepsut murió el año XXII de su correinado con Tutmosis III, y de inmediato este pasó a controlar el poder él solo. Es interesante señalar que lo primero que hizo, el mismo año XXII, fue comenzar sus victoriosas campañas militares en Asia, que lo llevarían hasta las orillas del Éufrates en Siria, para lo que sin duda fue importante la experiencia militar previa adquirida en Nubia. Muchos historiadores modernos han defendido que Tutmosis III se dedicó enseguida a perseguir con saña la memoria de Hatshepsut, para vengarse de la situación de encierro en que esta le habría tenido. Ello no es

cierto, como ha podido demostrarse recientemente: solo al final de su reinado (año XLII), Tutmosis III hizo dismantelar alguno de los monumentos construidos por su predecesora, lo cual puede explicarse como consecuencia de la política constructiva del rey, consistente en realizar monumentos mayores que sustituyesen a los anteriores, más pequeños, tal y como habían hecho siempre los reyes de Egipto. Consecuentemente con ello, estudios recientes han podido atribuir la *damnatio memoriae* contra Hatshepsut a época de Rameses II, dos siglos más tarde, en lo que fue una auténtica «caza de herejes» promovida por el clero de Amón contra las mujeres y contra Ajenatón.

Otras mujeres reyes o ligadas al poder

En la evolución de la dinastía XVIII puede observarse la importancia creciente de algunas reinas: Mutemuia, esposa de Tutmosis IV (1412-1402 a. C.); Tiy, esposa de Amenhotep III (1402-1364 a. C.), y Nefertiti, esposa de Amenhotep IV/Ajenatón (1364-1347 a. C.). Todas ellas tienen unas características comunes: no pertenecían a la familia real; y ejercieron una función real activa junto al monarca. Con todo, la cuarta mujer rey de Egipto parece que fue Meritatón, hija y viuda de Ajenatón.

Meritatón, que era la hija mayor de este, se casó con su padre a la muerte de la reina Nefertiti. Y, al morir poco después el propio rey, fue sin duda ella la reina viuda que escribió al rey hitita Suppiluliuma pidiéndole un hijo para hacerle su esposo y, a la vez, rey de Egipto. Tras arduas negociaciones, Suppiluliuma envió a un hijo suyo a Egipto. Mientras, Meritatón había compuesto un protocolo faraónico para su futuro esposo, y otro para ella calcado del primero: Anjetjeperure. Pero el príncipe hitita fue asesinado antes de llegar a Egipto, convirtiéndose en una especie de «rey fantasma», y Meritatón se mantuvo aún un tiempo en el trono (1347-1346 a. C.), y fue denominada por los grafitis de Tell el-Amarna con un significativo «rey solitario», es decir, sin pareja. Curiosamente, el historiador Manetón, que desconoce a Ajenatón, sabe en cambio de una mujer que reinó con el nombre de entronización Anjetjeperure, que él transcribe «Acenqueres», hija de Oro, y este de Amenofis, el Memnón de la estatua parlante (Manetón, fragmentos 50 a 53). Por consiguiente, Acenqueres fue, según el historiador, la nieta de Amenhotep III, cuyas estatuas parlantes fueron identificadas por los griegos con Memnón, todo lo cual es, en suma, correcto.

Tanto la memoria de los reyes heréticos amarnienses como la no menos herética de las mujeres reinantes, fue perseguida al final del largo reinado de Rameses II (1289-1224 a. C.), en aras de la ortodoxia religiosa y política. No obstante, quedaba aún una mujer rey, la quinta, Tausert (1194-1186 a. C.), descendiente directa precisamente de Rameses II y esposa de Setos II. Al morir este, subió al trono su hijo Siptah, un niño enfermo, mientras su madre Tausert ejercía la regencia. Muerto a su vez Siptah, Tausert tuvo aún un breve reinado en solitario, caracterizado por la anarquía que puso fin a la dinastía XIX y que llevó al trono a Setnajt, fundador de la dinastía XX.

Todavía tuvo lugar en Egipto otro episodio importante de control del poder político, y económico y religioso, por parte de mujeres: se trata de las Divinas Adoradoras de Amón. Durante el Tercer Período Intermedio, los reyes, establecidos en el delta, tuvieron que combatir el poder desorbitado y feudalizante del clero de Amón en Tebas, y especialmente del sumo sacerdote, creador de una dinastía paralela durante la dinastía XXI Tanita. Para ello, los reyes consagraron a una hija suya como esposa del dios y Divina Adoradora de Amón, la cual estableció su residencia en Tebas y pasó a detentar el supremo poder religioso y político delegado del faraón. Las Divinas Adoradoras debían ser vírgenes, casadas solo con Amón, por lo que habían de adoptar a su sucesora, que era siempre una hija del faraón reinante. Con ello se evitaba la formación de una nueva dinastía paralela. Durante la época de máxima división en principados feudalizantes del Tercer Período Intermedio, las Divinas Adoradoras actuaron como auténticas virreinas del Alto Egipto, asegurando con ello el control de esta zona por parte del Estado.

Cleopatra, el último soberano

Por un azar de la historia, este Egipto que había permitido a las mujeres reinar vio su suerte defendida en el extremo final de su existencia independiente por otra mujer extraordinaria. Cleopatra VII (51-30 a. C.), macedónica de sangre y de nobleza, griega de cultura, debió, sin embargo, al hecho de ser egipcia el poder reinar y gobernar de manera efectiva su país, dejando vía libre a sus ambiciones personales. Pero, a cambio, Cleopatra tuvo que defender la independencia de Egipto en un mundo regido exclusivamente por hombres, y en el que Roma estaba a punto de adueñarse de todas las orillas del Mediterráneo.

Al escándalo y escabrosidad que rodea al último soberano de Egipto no es sin duda extraña su condición de mujer. Pero Cleopatra supo estar a la altura de los tres mil años de gloriosa historia que la precedieron y que iban a consumirse con ella, así como de tantos cientos de hombres y mujeres que antes habían ocupado el trono faraónico. Con bravura e inteligencia inusitadas, supo sacar el mayor provecho de sus mejores armas, sus encantos femeninos, en medio del violento y desencadenado mundo en que le tocó vivir. Finalmente, y una vez derrotada en esta lucha desesperada y desigual, revestida de todas las insignias y símbolos del poder real que habían sido ostentados antaño por generaciones y generaciones de faraones, supo darse una muerte digna poniendo con ello un honroso punto final a la historia independiente de Egipto.

II

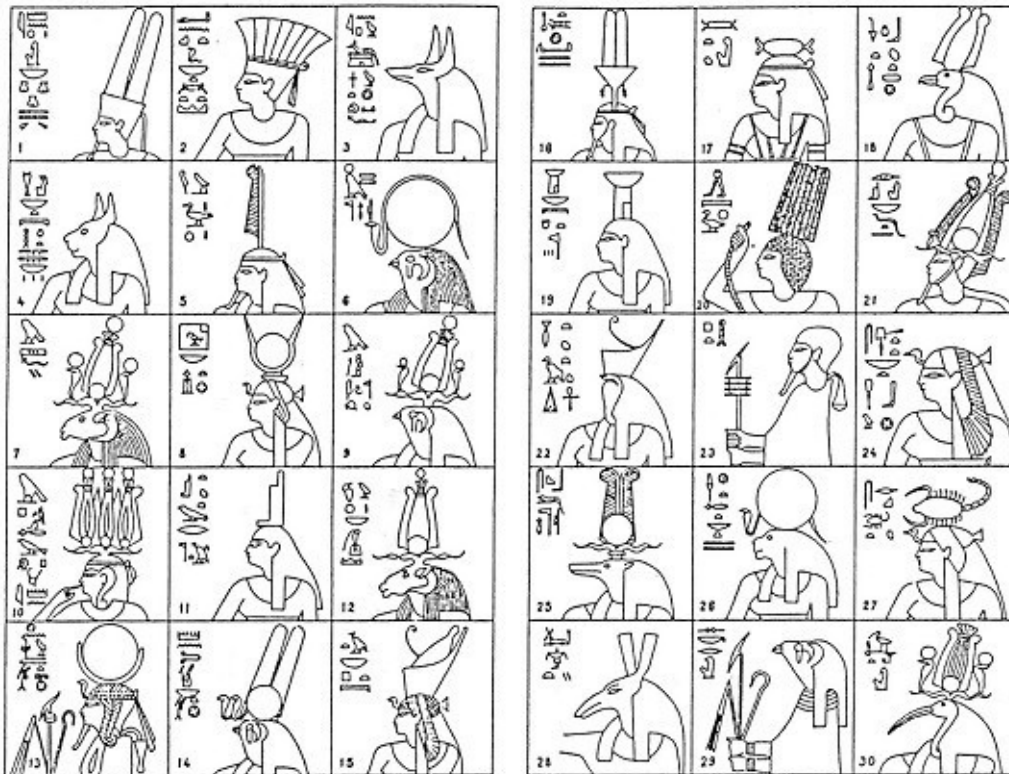
RELIGIÓN

1

Dioses y hombres de Egipto

Los egipcios son afortunados, pues tienen dioses incluso en el huerto. Los escritores grecolatinos de época imperial romana no tenían un elevado concepto ni opinión de los dioses ni, en general, del panteón egipcio. No obstante, la religión en Egipto había alcanzado en el pasado niveles de pensamiento insospechados por estos mismos autores. La especulación de las distintas escuelas sacerdotales egipcias fue elevando sus concepciones desde el panteón egipcio primitivo hasta principios de valor universal. Como ejemplos, citaremos tan solo dos: el monoteísmo y el humanismo, que hicieron de Egipto el imperio más civilizado de Oriente.

El mundo religioso del Egipto antiguo es de una complejidad y de una riqueza enormes. Pero su estudio choca con una serie de dificultades, y la primera, por paradójico que parezca, es la falta de fuentes escritas. El naufragio total de la civilización egipcia ha significado la interrupción de la tradición de su estudio; y, frente a lo acontecido con la cultura grecorromana, en la conservación de los textos escritos egipcios no ha intervenido una selección mínimamente racional, sino solo el azar. Por esta razón, los textos religiosos que se han conservado son muy pocos: los *Textos de las pirámides* del Imperio Antiguo, los *Textos de los sarcófagos* del Imperio Medio y el *Libro de los Muertos* y algún que otro texto de carácter funerario del Imperio Nuevo. Si estos han llegado hasta nosotros es precisamente debido a la importancia que tenían para los difuntos a los cuales estaban destinados, y junto a los cuales se han hallado. En cambio, los textos mitológicos narrativos o teológicos son todavía mucho más raros, lo que hace muy difícil la sistematización de estas importantes parcelas de la antigua religión egipcia.



Los principales dioses de Egipto, según Étienne Drioton: 1. Amon-Re, 2. Anucis, 3. Anubis, 4. Bastis, 5. Shu, 6. Haractes, 7. Ársafes, 8. Hathor, 9. Arueris, 10. Harpócrates, 11. Isis, 12. Cnum, 13. Jonsu, 14. Montu, 15. Mut, 16. Nefertem, 17. Neit, 18. Nejbet, 19. Neftis, 20. Onuris, 21. Osiris, 22. Uto, 23. Ptah, 24. Satis, 25. Sobek, 26. Sacmis, 27. Selquis, 28. Set, 29. Sócares, 30. Tot.

Clasificación del panteón egipcio

Los dioses del panteón egipcio, de acuerdo con su carácter originario, pueden ser clasificados en diversas categorías:

Dioses locales del Bajo Egipto

Los dioses locales son, sin duda, los más numerosos. Dentro de esta categoría podemos citar los siguientes:

Horus: este nombre designa a varias divinidades originariamente diferentes, que tenían como característica común el hecho de ser halcones. Horus era, en primer lugar, un dios dinástico originario del delta, de Behudit del Norte, y todos los reyes de Egipto se consideraron siempre como su encarnación. Hijo de Osiris y de Isis —bajo la forma de Harpócrates, «Horus el niño»—, cuando fue mayor venció a su tío Set y recuperó así la herencia de su padre como rey de Egipto. Otras formas de Horus son Haractes, «Horus del Horizonte»; Haroeris, «Horus el Venerable»; y Harsomtus, «Horus el unificador del Doble País». Muy pronto, todavía en el predinástico, Horus ganó el Alto Egipto, y su lugar principal de culto era Edfu. Estaba casado con Hathor de Dandara y su hijo era Harsomtus.

Neit: diosa originaria de Sais. Había creado el mundo sin intervención masculina. Como ya hemos comentado, no tuvo nunca padre masculino. Había mostrado carácter guerrero, y se la representaba con aspecto de mujer y con un escudo con dos flechas entrecruzadas sobre la cabeza. Los griegos la identificaron con Atenea.

Andyeti: dios local originario de Busiris, sustituido ya en la prehistoria por Osiris, denominado en ocasiones Osiris-Andyeti.

Isis: hermana y esposa de Osiris, y madre de Harpócrates/Horus. Era originaria de Iseo, localidad en el delta central vecina de Busiris. Su principal lugar de culto se hallaba en la isla de Filas, en la primera catarata. Era la diosa del amor conyugal y filial, considerada una poderosa hechicera. Se la representaba como una mujer con un trono sobre la cabeza —el signo jeroglífico que servía para escribir su nombre—, frecuentemente sentada en un sitial de la misma forma y con su hijo Harpócrates en el regazo. Ella resucitó a Osiris y curó a Harpócrates, picado por un animal venenoso.

Tot: deidad local de Hermópolis Parva, en el delta, y de Hermópolis Magna, en el Alto Egipto. Era un dios lunar y primordial, que presidía la Ogdóada Hermopolitana. Dios de la ciencia, del cálculo y de las letras, inventor de la escritura. Había sido el visir de Osiris, y tomaba nota de las actuaciones del tribunal de ultratumba. Era el patrón de los escribas y de los funcionarios, y sus animales sagrados fueron el babuino y el ibis, con cuya cabeza se lo representaba. Era también un mago poderoso, que recibía el epíteto de «siempre más grande». Por eso los griegos le dieron

por nombre Hermes Trismegisto, epíteto que significa «tres veces muy grande», y le atribuyeron la autoría del *Corpus Hermeticum*, tratado escrito o traducido al griego en época lágida.

Uto: diosa cobra de Buto, la *uraeus* que protege a los reyes del Bajo Egipto. Nejbet, la diosa buitre del Alto Egipto, y Uto se representaban en la frente del faraón, protegiéndolo. Uno de los títulos del faraón era «el de las Dos Señoras», alusión a Nejbet y Uto.

Bastis: diosa originaria de Bubastis, representada como una gata o con cabeza de gata. Asociada a la diosa león Sacmis, constituye el aspecto benévolo de esta última divinidad.

Atum: originariamente era la deidad local de Heliópolis, y sus animales sagrados eran el icneumón y la anguila. Convertido en dios solar y primordial por el clero heliopolitano, inició la creación masturbándose, engendrando así a Shu y Tfenis, quienes a su vez engendraron a Gueb y Nut; estos, a su vez, son los padres de Osiris, Isis, Set y Neftis, que constituyen en conjunto la Gran Enéada Heliopolitana, presidida por Atum. Ya en época histórica se convirtió en el sol del anochecer, al mismo tiempo que Jepri se transformaba en el sol del amanecer, y Re, en el sol del mediodía. Atum se representaba como un faraón con la doble corona del Alto y el Bajo Egipto.

Ptah: divinidad local de Menfis. Era un dios primordial que creó el mundo con el pensamiento y el verbo. Su padre era Sacmis, y su hijo, Nefertem. Fue el protector de los artistas y artesanos, y los enanos patecos eran sus ayudantes. Los griegos lo identificaron con Hefesto. Se lo representaba momiforme. Su animal sagrado era el toro Apis.

Sacmis: diosa representada con cabeza de león —¡atención, no de leona!—, originaria de Menfis. Casada con Ptah, era la madre de Nefertem. En los primeros tiempos había sido una divinidad terrible, devoradora de hombres. Los otros dioses consiguieron amansarla, embriagándola. Entonces se convirtió en Bastis, divinidad benéfica, protectora y curativa. Nefertem, hijo de Ptah y de Sacmis, representaba el loto primordial. Tenía forma antropomorfa, con un loto sobre la cabeza.

Sócares: era un dios ctónico del desierto occidental de Menfis. Adquirió carácter funerario, sincretizado con Ptah y con Osiris. Se lo representaba frecuentemente con cabeza de halcón.

Dioses locales del Alto Egipto

Hasta aquí, los dioses originarios del Bajo Egipto. Entre los dioses locales del Alto Egipto podemos enumerar a los siguientes:

Sobek: era un dios cocodrilo, protector del oasis de El Fayum y adorado también en Kom Ombo. Dios de la fecundidad.

Ársafes: deidad originaria de Heracleópolis Magna. Se lo representaba con cabeza de carnero. Emparentado con Osiris, era el dios de la justicia.

Anubis: dios funerario, representado con cabeza de chacal o como chacal. Era venerado especialmente en Cinópolis. Hijo de Osiris, estaba especializado en los rituales funerarios.

Onuris: divinidad originaria de Tinis. Era un dios guerrero que había luchado al lado de Horus y de Re. Se lo representaba con plumas en la cabeza, como un hombre y con un arma en la mano.

Jentamentiu: deidad funeraria originaria de Abido. Durante el Imperio Medio se le superpuso Osiris, que adoptó la forma Osiris-Jentamentiu.

Hathor: divinidad difícil de clasificar. Esta diosa era la vaca celestial, venerada en muchos lugares de Egipto, pero sobre todo en Dandara. Esposa de Horus y estrechamente relacionada con Isis, con la que se sincretizó en la Baja Época. Era la diosa del amor y se la representaba como una vaca, como una mujer con cabeza de vaca o con orejas de vaca, o sencillamente con dos cuernos sobre la cabeza. Había vivido en el corazón de África, hasta que Shu y Tot consiguieron reconducirla a Egipto, después de embriagarla. Por esta razón, en sus rituales y fiestas corría abundantemente el vino.

Min: primitiva divinidad originaria de Coptos. Era el dios de la fertilidad masculina y se lo representaba como un hombre itifálico. No tuvo nunca un solo parentesco femenino. Pronto se sincretizó con Amón.

Set: dios local de Ombo. Estaba casado con su hermana Neftis. Era el dios del desierto, de la tempestad y de la esterilidad. Envidioso de su hermano Osiris, organizó un complot contra él y lo asesinó para sucederle como rey de Egipto. Pero no pudo evitar que el hijo de Osiris e Isis llegase a adulto, y entonces Horus le retó y le venció en combate singular. A partir de este momento, Set fue proscrito y convertido en el dios del mal. No obstante, en algunas ocasiones se reconcilió con Horus, el cual se alió con él para aprovechar las virtudes guerreras de Set en determinadas empresas comunes, como la unificación de Egipto. Los hicsos lo identificaron con su dios Baal, y establecieron su culto en Avaris, en el delta oriental. Los ramésidas lo reivindicaron como dios de las armas, protector del ejército. En la Baja Época fue definitivamente proscrito, si bien su culto subsistió como dios del desierto en los oasis occidentales.

Su animal sagrado era un ser fantástico que no ha podido ser identificado de forma satisfactoria.

Amón: deidad originaria de Tebas. Rey de los dioses —Amonrasónter—, emparentado con Min de Coptos —dios de la fecundidad—, fue asociado a Re de Heliópolis, que era la principal divinidad solar. El nombre de Amón significaba «el Oculto». En el Tercer Período Intermedio se instaló en Tanis, en el delta oriental. Se lo representaba antropomorfo, con dos largas plumas sobre la cabeza. Su esposa era Mut, y su hijo, Jonsu. Sus animales sagrados eran el carnero y la oca. A Mut se la representaba antropomorfa y tocada con una peluca formada por una cabeza y unas alas de buitre. Su nombre significa «madre». Jonsu era una divinidad lunar, representado antropomorfo con una trenza y con la luna sobre la cabeza.

Montu: dios guerrero de la región de la Tebaida: Tod, Ermant, Tebas y Medamud. Se lo dibujaba antropomorfo, con cabeza de halcón, y tenía como animal sagrado el toro. En Tebas y durante el Imperio Medio fue sustituido en importancia por Amón.

Nejbet: diosa buitre originaria de Nejob. Era la protectora de los reyes del Alto Egipto, del mismo modo que Uto lo era de los reyes del Bajo Egipto. Su animal sagrado era un buitre blanco, el mismo color de la corona del Alto Egipto.

Haroeris: es Horus el Venerable, una de las más primitivas formas de Horus. Considerado hermano de Osiris y Set. Se le veneraba especialmente en Kom Ombo y era representado antropomorfo, con cabeza de halcón.

Cnum: dios de la primera catarata, señor de la isla de Elefantina. Se lo representaba con cabeza de carnero. Era un dios alfarero, que modelaba a los hombres con barro en su torno. También se le adoraba en Esna. Su esposa era Satis.

Otras categorías de dioses

Dioses geográficos

El más importante era: Hapy, el dios de la crecida del Nilo. Símbolo de la fertilidad, se lo representaba con la barriga llena y con pechos femeninos, rodeado de vegetación que también lucía sobre la cabeza.

Dioses agrícolas

Aparte de algunos dioses menores —como Ajet, «la Pradera»; Ermutis, «la Cosecha», o Nepri, «el Grano»—, a este grupo pertenece sobre todo: Osiris. Primitivo dios de la vegetación, del comercio y de la navegación, su culto se impuso originariamente en Busiris, en el delta central. Hijo de Gueb y de Nut, se integró en la Gran Enéada Heliopolitana. Casado con su hermana Isis, fue el primer rey de Egipto. Su hermano Set, envidioso, lo asesinó a traición y después troceó su cadáver. Pero Isis logró recomponer el cuerpo, lo resucitó y, uniéndose amorosamente a él, quedó embarazada de Harpócrates, Horus el niño. Osiris se convirtió así en el dios de ultratumba. Como tal, presidía el tribunal que juzgaba las acciones de los difuntos: los justificados accedían a la vida eterna en los Campos Elíseos. Harpócrates, hijo póstumo de Osiris e Isis, tuvo que ser escondido y protegido por su madre contra la malevolencia de su tío Set en las marismas de Quemis. Era representado como un niño peinado con una trenza y chupándose un dedo. Cuando Horus se hizo mayor, derrotó a su tío Set y vengó así a su padre. Osiris fue siempre el dios más popular de Egipto y los exvotos encontrados en Abido, su principal lugar de culto, son numerosísimos. Se lo representaba momiforme. La protectora del cuerpo de Osiris era Selquis, diosa funeraria representada como una mujer con un escorpión sobre la cabeza. En época grecorromana, Osiris revistió la forma helenizada de Serapis.

Dioses familiares

Bes: divinidad que protege de cualquier influencia maligna, especialmente a mujeres y niños. Tiene aspecto de enano africano danzarín. Acompañó a Hathor en su vuelta del África profunda. Fue muy popular en la Baja Época. Los fenicios extendieron su devoción por todo el Mediterráneo, especialmente por Chipre y Cerdeña, y se convirtió también en el protector de Ibiza, la «isla de Bes».

Mesjet: divinidad protectora de los partos.

Tueris: diosa protectora de los embarazos. Se la representa con cabeza de hipopótamo, patas de león, cola —y a veces cabeza— de cocodrilo, manos humanas y encinta, y sostiene sendos signos de protección. Frecuentemente acompaña a Bes. Su nombre significa «la Grande», y en el nomo oxirrinquita era considerada esposa de Set. Tras la proscripción de este, Tueris, identificada a Isis-Hathor y encarnada en un pez oxirrinco, se convirtió en la ciudad de Oxirrinco en la esposa de Osiris.

Dioses extranjeros

Algunos procedían del mundo semita asiático, como Baal, Anat y Astarté. Otros del mundo africano, como Dedun y, especialmente Anucis. Esta última era la diosa de la isla de Sehel, en la primera catarata. De origen nubio, se la representaba antropomorfa, con una corona de plumas. Derramaba la inundación del Nilo sobre Egipto.

Hombres y reyes divinizados

Imutes o Imhotep: personaje real que vivió a comienzos del Imperio Antiguo. Fue visir del rey Dyoser, de la dinastía III, escritor, médico, gran sacerdote de Heliópolis y arquitecto, inventor de la arquitectura en piedra tallada y constructor de la primera pirámide, la pirámide escalonada de Saqqara. Fue divinizado posteriormente, y se le atribuyó como padre al dios Ptah. Convertido en dios de la medicina, fue muy popular en la Baja Época. Se lo representaba como un hombre sabio, sentado y leyendo un rollo de papiro. Los griegos le identificaron con Asclepio.

Amenotes (o Amenhotep): hijo de Hapu y arquitecto de Amenhotep III, diseñó la planta canónica del templo egipcio.

Amenhotep I: segundo rey de la dinastía XVIII, fundador del Valle de los Reyes. Los obreros de Deir el-Medina lo divinizaron.

Dioses creados por la especulación teológica

Maat: Esta diosa era una entidad teológica que simbolizaba el equilibrio del cosmos, la verdad y el cumplimiento de las leyes. Todos los dioses y todos los reyes estaban obligados a actuar de acuerdo con Maat. Se la representaba como una mujer con una pluma en la cabeza y se le atribuía como padre al dios Re.

También se incluyen en este grupo los dioses que personifican los cuatro elementos:

Shu: dios del aire, hijo de Atum; su paradero era Tfenis, su hermana, de la que tuvo dos hijos, Gueb y Nut; Shu se representaba antropomorfo, con una pluma en la cabeza, y era el dios del aliento vital; Shu y Tfenis eran adorados en Leontópolis como una pareja de leones.

Tfenis: diosa del agua, hermana y esposa de Shu, hija de Atum y madre de Gueb y Nut.

Gueb: dios de la tierra, hijo de Shu y de Tfenis, su paredro era la diosa Nut; ambos son los padres de Osiris, Isis, Set y Neftis; todos ellos, junto con Atum, constituían la Gran Enéada Heliopolitana.

Nut: diosa del cielo, hermana y esposa de Gueb y miembro, como él, de la Gran Enéada Heliopolitana. Se la representaba como la bóveda celeste, como una mujer arqueada sobre su esposo, el dios tierra, del cual la separaba el dios aire (Shu). Cada anochecer se tragaba el sol y los demás astros, que cruzaban su cuerpo, y cada mañana los daba a luz, resucitándolos. Su árbol sagrado era el sicómoro y por esta razón los sarcófagos eran hechos de madera de sicómoro; en la parte interior de su tapa era representada la diosa Nut, para propiciar la resurrección del difunto.

Por último, debemos citar como divinidad al rey: dios en tanto que rey.

El origen de la religión egipcia

Diversas escuelas sacerdotales se agruparon pronto en torno a los dioses locales. Sus especulaciones teológicas elevaron enseguida sus concepciones desde la mitología pura hasta principios de valor universal. Estas son, sin duda, las aportaciones más importantes del antiguo Egipto al pensamiento occidental, y contribuyeron a hacer de él el país más civilizado del Próximo Oriente.

Los textos religiosos más antiguos que se han conservado datan del Imperio Antiguo, unos 2500 años a. C.: son los *Textos de las pirámides*. No obstante, estos textos tienen una composición mucho más arcaica, ya que se fechan en la prehistoria, es decir, más allá del año 3100 a. C. De este modo, los *Textos de las pirámides* nos permiten estudiar la evolución del pensamiento religioso egipcio desde tiempos predinásticos.

Cuando en la lejana época de la prehistoria empezó a organizarse la vida en sociedad en el Valle del Nilo, la población se fue agrupando en torno a unos incipientes núcleos de población, futuras ciudades, que de manera progresiva fueron controlando el territorio agrícola circundante. Así nacieron unas demarcaciones político-administrativas que con el tiempo recibirían la denominación de nomos, nombre griego equivalente a nuestras «provincias». Estos nomos, cada uno con su capital, se convirtieron pronto en entidades políticas independientes las unas de las otras, gobernadas por un príncipe que al mismo tiempo era el gran sacerdote de un dios del lugar, considerado el

señor de todo el nomo. Originariamente, cada nomo tenía su propia deidad local, que podía ser masculina o femenina. Muchos de estos dioses debían de tener forma animal; pronto, sin embargo, comenzaron a antropomorfizarse, si bien el proverbial respeto egipcio a las formas de la religiosidad tradicional ha conservado restos evidentes de esta zoolatría primitiva en la iconografía de los dioses, bien mediante sus animales sagrados, bien incluso en su nombre. Así, Horus era un halcón; Atum era el de la anguila; Tot tenía cabeza de ibis en tiempos históricos y su animal sagrado era el babuino; Ársafes era un dios carnero, igual que Amón y que Cnum; Hathor era una vaca; Anubis, un chacal; Bastis, una gata; Nejbet, un buitres; Uto, una cobra; Sobek, un cocodrilo; Sacmis era una diosa león, y, finalmente, Set era personificado por un animal fabuloso. De esta manera conocemos a los más antiguos dioses egipcios, cada uno de ellos señor de una primitiva ciudad prehistórica y de su nomo.

La evolución ulterior está ligada en primer lugar a los avatares políticos. Así, las rivalidades y discordias, pero también las alianzas entre nomos vecinos, acabaron conduciendo a la unión de los nomos en entidades políticas superiores, tales como confederaciones o reinos, entidades que respetaron siempre, no obstante, las particularidades de cada uno de sus componentes. En lo referente a la religión, estos avatares políticos condujeron a la agrupación, más o menos coyuntural, de los dioses; lo más normal fue la formación de tríadas divinas, juntándose un dios con una diosa vecina, y naciendo de esta unión un dios niño. En todo caso, estas tríadas son relativamente tardías dentro de la prehistoria, y algunas continuaron siendo muy inestables hasta el final de la historia egipcia. También hay algunas excepciones, como el dios Atum de Heliópolis o la diosa Neit de Sais, que no tuvieron nunca paredro.

Pero también los disturbios sociales que estallaron en el seno de algunas de las ciudades del delta provocaron cambios religiosos. El más importante del que tenemos memoria es el advenimiento de Osiris en Busiris, donde suplantó a Andyeti. Osiris era originariamente un dios popular, protector de la agricultura y de la fertilidad, del comercio y de la navegación, y su mito nos es muy bien conocido, gracias a la extraordinaria devoción de que gozó esta deidad a lo largo de toda la dilatada historia egipcia: su secreto consistía en garantizar la vida eterna a sus fieles. Osiris y su esposa Isis acabaron siendo los señores de todo el delta, y la victoria de su hijo Horus sobre Set, convertido en dios del mal y de la esterilidad, ha sido interpretada como una victoria militar de fuerzas del Bajo Egipto sobre el Alto Egipto. También

tenemos noticias de mitos que concernían a otros dioses, pero nos son peor conocidos.

Primeras elucubraciones de los distintos colegios sacerdotales

Paralelamente, la especulación teológica de los diferentes colegios sacerdotales es la responsable de las elucubraciones de que fue objeto el culto a los diferentes dioses, lo cual permitió poner orden en el panteón egipcio. La influencia de algunas de estas especulaciones llega hasta los tiempos modernos. Se trata de interpretaciones cosmogónicas, cuyo objetivo era poner de relieve la preeminencia del dios principal del nomo en tanto que dios primordial, y muchas de ellas se fechan aún en tiempos prehistóricos, como la Ogdóada de Hermópolis en torno a Tot o, sobre todo, la Enéada de Heliópolis, que proporciona la primera explicación panteísta del mundo. De hecho, el clero de Heliópolis fue el primero en organizar el panteón egipcio en provecho propio: al convertir al dios local Atum en divinidad primordial, el clero heliopolitano se convertía en árbitro de las relaciones entre los nomos, antes de producirse la unificación política de Egipto. Como ya hemos señalado en los epígrafes anteriores, según el sistema heliopolitano, Atum tuvo, masturbándose, dos hijos, Shu —el dios aire— y Tfenis —la diosa agua—, los cuales engendraron a su vez dos hijos más, Gueb —el dios tierra— y Nut —la diosa cielo—. De esta manera se instauraba un panteísmo que justificaba la jurisdicción sacerdotal en los asuntos terrenales. Con todo, hay que reconocer que la elaboración de este sistema obedeció a razones no solo interesadas: se trata, en efecto, de un esfuerzo más que notable para comprender y para explicar el cosmos con coherencia, como lo demuestra el éxito de la teoría de los cuatro elementos —o de las cuatro esferas— hasta los tiempos modernos.

Las primeras transformaciones sociales, y también los primeros intentos políticos y militares de unificación del delta y de todo Egipto, llevaron a los sacerdotes de Heliópolis a pactar con el poder temporal constituido, introduciendo en su sistema como hijos de Gueb y de Nut a los personajes de la leyenda osiríaca, considerados antepasados de los reyes y fundadores míticos de la monarquía faraónica: Osiris, Isis, Set y Neftis, casados el primero con la segunda y el tercero con la cuarta; estos nueve dioses forman

la Gran Enéada de Heliópolis. Neftis, la esposa de Set, ayudó, sin embargo, a Isis a recuperar el cuerpo de Osiris y a proteger a su hijo Harpócrates, Horus el niño. Era considerada la compañera fiel de Isis; e, igual que esta, protectora de los difuntos. A su vez, la unificación del delta por una monarquía con capital en Buto, al final del Período Predinástico, hizo que fueran asumidos todos los anteriores símbolos monárquicos, así como todos los otros grandes dioses locales, reunidos en la Pequeña Enéada de Heliópolis: Horus, Hathor, Tot, Anubis, Maat, etc.

Tras la unificación histórica de Egipto por la dinastía I —hacia el año 3100 a. C.—, las diferentes escuelas teológicas locales adoptaron el sistema de enéadas, lo cual les permitía dar una explicación coherente del cosmos, entendiendo como tal el mundo debidamente ordenado de dioses y hombres. Por supuesto, lo único que cambiaba de un lugar a otro en estas enéadas era la identidad del dios primordial iniciador del proceso de la creación, el cual no era sino la deidad local de cada nomo.

Escuelas teológicas del Imperio Antiguo

Ya en época histórica asistimos a la elaboración de nuevas interpretaciones cosmogónicas, como la de la tripartición de la suprema divinidad solar heliopolitana, anteriormente Atum, en tres formas o personas, sin perder, no obstante, su unidad divina: se trata de Jepri, el sol naciente; Re, el sol del mediodía; y el viejo Atum, convertido en el sol del atardecer. Estas nuevas concepciones heliopolitanas, detectadas desde tiempos de la dinastía II, se consolidaron de forma definitiva a comienzos de la dinastía III, en los inicios del Imperio Antiguo, hacia el año 2686 a. C., coincidiendo con el cambio del ritual funerario faraónico, que en este momento adopta una simbología solar caracterizada por la asunción de la pirámide como lugar de enterramiento. Re era el nombre común del sol y se convirtió en el sol en su plenitud. Fue el dios principal del panteón durante el Imperio Antiguo, asociado estrechamente a la monarquía, y luego otros dioses se sincretizaron con él para aumentar su importancia: Amón-Re, Sobek-Re, Cnum-Re, y, sobre todo, Haractes, que era el Horus del Horizonte. Re-Haractes era, pues, una de las formas de la principal divinidad solar de Heliópolis, representada como un hombre hieracocéfalo, con el disco solar sobre la cabeza. Fue el precedente de Atón en los momentos inmediatamente anteriores a la revolución religiosa de Ajenatón. En cuanto a Jepri, el sol de la mañana, su nombre significaba «el

que deviene». La palabra «devenir» era homófona en egipcio de la palabra «escarabajo», y de ahí que el sol de la mañana fuese simbolizado por el escarabajo sagrado. Así como este insecto renace constantemente por generación espontánea, también el sol renace cada día por la mañana. Los escarabeos, representación de Jepri, se convirtieron en el más popular de los amuletos egipcios, y debían garantizar el renacimiento de sus portadores después de la muerte.

También en Menfis, la capital durante el Imperio Antiguo, se desarrolló durante esta etapa de la historia de Egipto una importante escuela teológica: de acuerdo con sus especulaciones, Ptah, el dios local menfita, era también el dios primordial y creó todas las cosas existentes, a través del poder de su corazón y de su palabra; es decir, que Ptah concebía elementos y objetos con su pensamiento, pronunciaba su nombre con su lengua y estos comenzaban a existir. Podemos observar que ya hay un abismo entre estas concepciones intelectuales menfitas sobre la creación y las primitivas concepciones heliopolitanas, según las cuales el dios primordial había tenido que masturbarse para iniciar la creación. Por otro lado, las resonancias bíblicas de estas concepciones menfitas quedan más de manifiesto si tenemos en cuenta que también Ptah —como el dios bíblico— se declaró satisfecho de su obra una vez terminada. Así, el clero de Ptah fue el primero en concebir a este dios como único, los otros fueron simples imágenes especializadas de Ptah, ello ya en el Imperio Antiguo.

Valores universales: el humanismo y el monoteísmo

El desarrollo ulterior de la religión egipcia se produjo en diferentes planos y estuvo claramente condicionado por factores externos. Así, entre el pueblo triunfó el misticismo osiríaco, el cual se manifiesta por ejemplo en la proliferación del célebre *Libro de los Muertos*. Mientras, y por razones exclusivamente políticas, Amón, que en origen era solo el dios local de Tebas, se convirtió en el rey de los dioses al mismo tiempo que esta se convertía en la capital de Egipto a partir del Imperio Medio —dinastías XI y XII, del 2040 al 1786 a. C.— y durante todo el Imperio Nuevo —dinastías XVIII a XX, del 1552 al 1069 a. C.—. Más interesantes resultan, sin embargo, las concepciones que se fueron desarrollando en determinados círculos intelectuales, debido a su enorme trascendencia ulterior.

El humanismo egipcio puede considerarse como el resultado del panteísmo heliopolitano y del misticismo osiríaco, tanto uno como otro resultado de sendas corrientes depuradas por las ideas de los círculos intelectuales menfitas del Imperio Antiguo, vinculados al clero de Ptah. De acuerdo con estas concepciones, Dios creó el hombre a su imagen y semejanza, y esta certeza hizo nacer un profundo respeto por la persona humana, por todos y cada uno de los individuos, arraigando profundamente en el pensamiento egipcio unas ideas morales formuladas ya de manera maravillosa por sabios como Ptahhotep en textos de validez universal y del todo vigentes. A partir del Primer Período Intermedio —del 2200 al 2040 a. C.—, el pueblo egipcio conquistó sus derechos funerarios y esto representó un cambio profundo en las concepciones religiosas: los hombres ya no eran solo parecidos a los dioses, sino esencialmente iguales a ellos, ya que también los hombres, fuera cual fuera su condición social, podían acceder a la vida eterna. La diferencia, por tanto, entre humanos y dioses era solo de grado, ya que por supuesto los dioses seguían siendo mucho más poderosos que estos.

Los hombres, para alcanzar la eternidad, habían de reunir unas condiciones que eran básicamente morales; a partir del Imperio Medio, cada ser humano, después de morir, había de comparecer ante el tribunal de Osiris, en el que se pesaban sus acciones y se juzgaba si era digno o no de gozar de la eternidad en los Campos Elíseos. El mismo rey tenía una doble naturaleza, divina y humana: dios por el solo hecho de ser rey, conservaba, no obstante, su naturaleza humana y había de morir para rendir cuentas de su actuación, igual que cualquier otro mortal, antes de poder alcanzar su inmortalidad. Vale la pena recordar que en Egipto incluso algunos dioses habían muerto, como era el caso de Osiris a manos de Set, si bien después resucitaron; por esta razón eran numerosas las tumbas de divinidades. Solo los dioses primordiales y celestiales eran absolutamente eternos; y solo algunos hombres —Imutes— y algunos reyes —Amenhotep I— alcanzaron la condición de deidades celestiales después de muertos mediante su divinización póstuma.

Por otro lado, la existencia de tantos dioses primordiales como nomos habría de conducir a que la especulación teológica los concibiera todos como uno solo. Muy pronto, las *Enseñanzas* escritas por sabios como Ptahhotep evitan, desde el Imperio Antiguo, nombrar los dioses del panteón tradicional, para nombrar solo a Dios, sobre todo al hablar de la vigencia de conceptos generales como «justicia» o «caridad», creados y garantizados por Dios. En estas especulaciones, el mismo clero menfita hubo de desempeñar un papel muy importante aunque discutido. Durante el Imperio Medio, las

concepciones menfitas habían sido ya claramente asimiladas y superadas: textos sapienciales, biografías e incluso otras composiciones literarias —como *El oasis elocuente*, de la dinastía IX/X o la *Historia de Sinuhé*, de la dinastía XII— llevaban su monoteísmo hasta evitar de manera sistemática la mención de los nombres de dioses concretos, a no ser en circunstancias muy precisas que así lo requiriesen. Para los intelectuales egipcios del Imperio Medio, pues, no había más que un dios, que no tenía nombre. Más aún, para Sinuhé, el faraón no era sino la encarnación de Dios sobre la tierra, conciliando así el monoteísmo con la teoría del derecho divino de la monarquía.

Durante el Imperio Nuevo, estas concepciones fueron reasumidas por el clero de Amón, dios de Tebas y del Imperio, en provecho de esta deidad convertida así en el Dios único concebido por los sabios egipcios desde mucho antes. Los teólogos de Amón jugaban además con el nombre del dios, que significa en egipcio «el Escondido»; el verdadero nombre de la divinidad no era conocido —igual que el del dios de Moisés—, estaba «escondido», ya que ningún hombre podía conocer el verdadero nombre del dios. Hay que recordar que el nombre incluía la verdadera esencia de las cosas, y que pronunciar el nombre de una cosa equivalía a hacerla existir y a tener alguna especie de poder sobre ella. En cambio, el faraón ya no era considerado como la encarnación de dios, sino solo como su hijo, de acuerdo con el mito de la teogamia.

Por tanto, hay que llegar a la conclusión evidente de la existencia de un monoteísmo en Egipto, creencia que, sin embargo, nunca trascendió más allá de las escuelas ni de determinados círculos intelectuales. Este monoteísmo había surgido como resultado de una larguísima especulación teológico-metafísica que había durado siglos y generaciones, y que había llevado a determinados sabios a la conclusión de la necesidad de la unidad divina. Monoteísmo, pues, racional —se había llegado a él solo mediante el uso de la razón— y tolerante con el politeísmo tradicional, porque este era la base de la especulación de la que había arrancado el proceso de depuración religiosa que había conducido a él. Por tanto, no había conversión al monoteísmo, sino depuración racional de unas ideas tradicionales. La tradición no fue suprimida, sino sencillamente superada.

Así, el politeísmo podía subsistir como forma más primitiva e ingenua de la experiencia religiosa, que era necesario conocer como punto de partida y por el cual había que tener un respeto; y este respeto era extensivo a las formas litúrgicas tradicionales, consideradas perfectamente válidas por el

conservadurismo egipcio para venerar a la divinidad. En definitiva, un monoteísmo real existía bajo las formas de un politeísmo aparente. Además, este último seguía siendo útil para las capas de la población que no habían superado ese estadio del pensamiento religioso, así como para las relaciones con los pueblos extranjeros, todos ellos politeístas.

La revolución religiosa de Ajenatón

Esta situación, no obstante, cambió con el advenimiento como faraón de Amenhotep IV/Ajenatón durante el Imperio Nuevo (dinastía XVIII, en el siglo XIV a. C.). El monoteísmo racional y tolerante egipcio, propio solo de ciertas capas cultivadas de la población, fue utilizado como base teológica por Ajenatón para elaborar su propio monoteísmo revelado y exclusivista, con desastrosas consecuencias para Egipto. En efecto, basado en el monoteísmo tradicional egipcio, el de Ajenatón, que reconocía a Atón como dios único, se diferenciaba de aquel en el hecho de ser revelado y exclusivista, como el de los profetas de Israel más tarde; el monoteísmo de Ajenatón no sería explicable, sin embargo, sin el monoteísmo racional y filosófico de los sabios que le habían precedido. En todo caso, este es el primer monoteísmo revelado y exclusivista de la historia.

La revolución religiosa de Ajenatón fue también hija de la pugna entre la monarquía faraónica y el poderoso clero de Amón, que se opuso rotundamente a las nuevas ideas del rey. El fracaso violento de este intento condujo, a su vez, al triunfo de la reacción más tradicionalista, que redujo la religión a las fórmulas y ritos exteriores casi sin contenidos que caracterizan la religiosidad egipcia de la Baja Época. Esto llevó al pueblo cada vez más a depositar sus esperanzas en la magia, los amuletos y toda clase de genios y semidioses, ya que las deidades tradicionales habían dejado de satisfacer sus necesidades. Eran ya las últimas épocas de decadencia de la religión egipcia, cercanas a su final. Antes, con todo, había tenido todavía tiempo de dejar su profunda huella en la historia espiritual de la humanidad, influyendo de manera decisiva tanto las concepciones judeocristianas como el mundo protohistórico mediterráneo o como, finalmente, el pensamiento grecorromano.

Mucho se ha hablado sobre la influencia real de los dioses en la civilización egipcia. Es obvio que esta es obra de hombres, pero a la medida de los dioses. Como también es obvio que, sin sus divinidades, el Egipto

faraónico no habría existido, ni con él sus impresionantes realizaciones. Pero un día, ¡ay!, los dioses abandonaron Egipto, tal y como ya había profetizado Hermes Trismegisto:

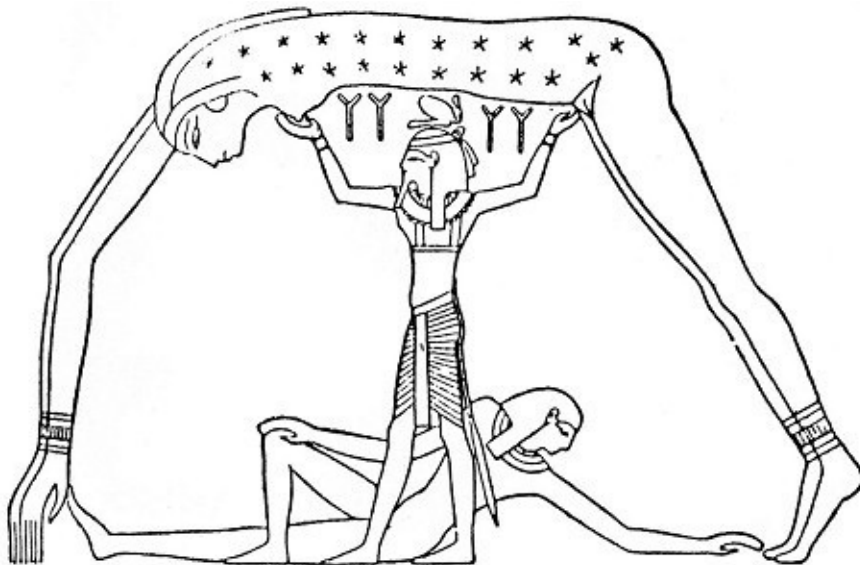
Un tiempo vendrá en que parecerá que los egipcios han honrado en vano a sus dioses [...] ellos volverán al cielo, y abandonarán Egipto [...] Entonces esta tierra muy santa, patria de los santuarios y de los templos, quedará toda cubierta de sepulcros y de muertos. ¡Oh, Egipto, Egipto!, de tus cultos no quedarán más que fábulas y tus hijos, más tarde, ni tan solo creerán en ellos; no quedarán más que palabras grabadas sobre las piedras, que explican tus piadosas realizaciones [...] Sin dioses y sin hombres, Egipto no será más que un desierto.

[*Corpus Hermeticum*, traducción de Concepción Piedrafita.]

2

Sexo divino y sexo humano

El sexo tuvo siempre una importancia primordial en el mundo divino egipcio. No en vano fue por medio de él como se produjo el origen de todas las cosas. El sexo, en definitiva, fue el creador y es el motor del mundo. Atum, el dios primigenio de Heliópolis, creó el mundo masturbándose, en una metáfora que recuerda muy explícitamente la del moderno Big Bang de los astrofísicos actuales. De este modo, Atum engendró a Shu, el aire, masculino, y a Tfenis, el agua, femenino, quienes a su vez engendraron a Gueb, la tierra, que era masculino, y a Nut, el cielo, que era femenino. Son frecuentes las representaciones del cosmos heliopolitano en las que vemos a Shu que se interpone, separándolos, entre Gueb y Nut, situando al primero debajo y a la segunda arriba, contribuyendo así a la aparición del cosmos.



El dios Shu (el aire) separando a sus hijos, el dios Gueb (la tierra) y la diosa Nut (el cielo).

El sexo entre los dioses egipcios

En el ciclo osiríaco vemos cómo Osiris, una vez asesinado por su hermano Set, es resucitado por Isis, su hermana y esposa, la cual en el mismo acto, que no es sino un orgasmo, queda embarazada de Harpócrates, «Horus el niño», destinado a convertirse en el vengador de su padre. Por cierto, son relativamente abundantes los relatos mitológicos con diversas escenas de la lucha entre Horus y Set. En uno de ellos, de contenido especialmente fuerte, *La disputa entre Horus y Set*, se nos describe explícitamente la homosexualidad de Set, que sodomiza al joven Horus con el fin de inhabilitarle para asumir el trono egipcio, de lo cual se quejará a su madre. Y ya que hablamos de Set, precisemos también que era estéril —no en vano es dios del desierto— y bisexual, casado con la diosa Neftis.

El dios más vinculado a la fecundidad masculina es Min, antiguo dios de Coptos, donde tiene un lugar de culto documentado en tiempos prehistóricos, y también de Ajmim. El dios es siempre representado itifálico, y acompañado por una «ensalada» de lechuga, cuyo jugo se suponía que tenía virtudes afrodisíacas. Min se sincretizó muy pronto y frecuentemente con Amón de Tebas, dotando a la imagen de este de su poderoso miembro viril. A propósito, es conocida la institución de las Divinas Esposas de Amón, que fue sobre todo importante durante el Tercer Período Intermedio. Como ya se ha comentado, las titulares de dicha dignidad se supone que habían de permanecer vírgenes, puesto que no podían quedar embarazadas ni tener hijos. Con todo, se quedaban solas por la noche en el templo de Karnak con la estatua del dios, su divino marido. Es razonable pensar que Amón, en tales circunstancias, debía de estar dotado del atributo viril propio de Min. ¿A qué juegos eróticos podían librarse las esposas de Amón con esta especie de «consolador» *avant la lettre*? No disponemos de ninguna información al respecto, el secreto ha sido bien guardado; pero, como dejó escrito Philippe Derchain, que no pueda decirse que estos temas no son tratados con algo de imaginación e incluso de humor.

La diosa Neit de Sais también era virgen y, además, guerrera, e igualmente está documentada en tiempos predinásticos. Sin embargo, es lícito especular un poco. Neit engendró el cosmos sin intervención masculina, igual que Atum lo hizo sin intervención femenina. Ello implica que Neit, como es obvio, no era estéril ni mucho menos. ¿Cómo engendró el mundo? Pues posiblemente masturbándose, como su colega Atum.

Otra diosa vinculada de forma explícita al amor y al placer erótico es Hathor, hasta el punto de que su mitología la identificaba con la «mano» de Atum. ¿Y cómo era ello posible si cuando Atum inició la creación no había nada más que él? Muy sencillo, la teología egipcia no se arredra por tan poca cosa: Hathor era una forma preconcebida en el espacio-tiempo precisamente para auxiliar a Atum. Hathor era, en su origen primitivo, la Vaca del cielo, la del Oro, señora de la turquesa y «madre» de todos los difuntos, a los que encaminaba hacia una nueva existencia; así como la esposa de Horus. Su lugar de culto y templo principal estaban en Dandara. En su liturgia había fiestas de las que formaban parte vino y música abundantes.

Vinculada con Hathor estaba Bastis, la diosa gata. Pero Bastis podía fácilmente intercambiarse con Sacmis, la diosa león. Bastis y Sacmis significaban, respectivamente, la vida y la muerte, el cielo y el infierno, como en el amor.

El sexo humano, sin tabús

¿Qué actitud se tenía en Egipto sobre el sexo humano? Los antiguos egipcios estaban familiarizados con él, y lo practicaban desde muy jóvenes. Hacia los dieciséis años, contraían matrimonio y fundaban una familia. Su principal misión era tener hijos; hay que tener en cuenta que había una gran mortalidad infantil, y que la esperanza de vida en todo caso no era excesiva, en torno a los treinta o cuarenta años, lo cual les obligaba a procrear con rapidez.

Tanto el matrimonio como el divorcio eran actos meramente privados. Los contratos matrimoniales —de los que se han conservado algunos— eran simples pactos económicos que se establecían entre ambos contrayentes. Los dos esposos eran iguales ante la ley, y disponían de sus bienes con independencia el uno del otro, a la hora de vender, comprar o hacer testamento, por ejemplo. Todos estos contratos debían ser registrados por el Estado, como cualquier otro, para tener validez legal.

En el antiguo Egipto no existían los tabús sexuales: los egipcios estaban habituados a ver los cuerpos de sus conciudadanos con poco o nada de ropa, por los campos, las plazas, las calles y los mercados; por supuesto, no existía nada parecido a los velos. Añadamos, también, que el clima benigno favorecía este «naturismo» premonitorio. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la sociedad egipcia era monógama, con la única excepción del rey, que practicaba no solo la poligamia, sino también el incesto. El sabio Ptahhotep advertía ya durante el Imperio Antiguo del peligro de la promiscuidad sexual para la estabilidad conyugal:

Si quieres mantener la paz en la casa donde tienes entrada como señor, como hermano o como amigo, cualquiera que sea el lugar en que entres, guárdate de acercarte a las mujeres. El lugar donde están ellas no puede ser bueno. La vista no es suficientemente atenta para vigilarlas. Mil hombres se han apartado de lo que les hubiera sido útil. Es un momento breve como un sueño, y se encuentra la muerte por haberlo conocido.

[Ptahhotep, *Enseñanzas*, traducción de Edda Bresciani.]

Ptahhotep también exhortaba a sus lectores a favor del amor conyugal:

Si eres hombre relevante funda un hogar, y ama a tu mujer en casa, como le pertenece. Dale de comer, y cúbrele la espalda con ropas. Es un remedio para sus miembros el perfume untuoso. Pon el gozo en su corazón mientras viva. Es campo excelente para su señor.

[Ptahhotep, *Enseñanzas*, traducción de Edda Bresciani.]

Con todo, hay que reconocer que existen testimonios de concubinato. El adulterio del hombre con una mujer casada era conceptualizado como pecado. Así, leemos en el *Libro de los Muertos*, en la confesión negativa:

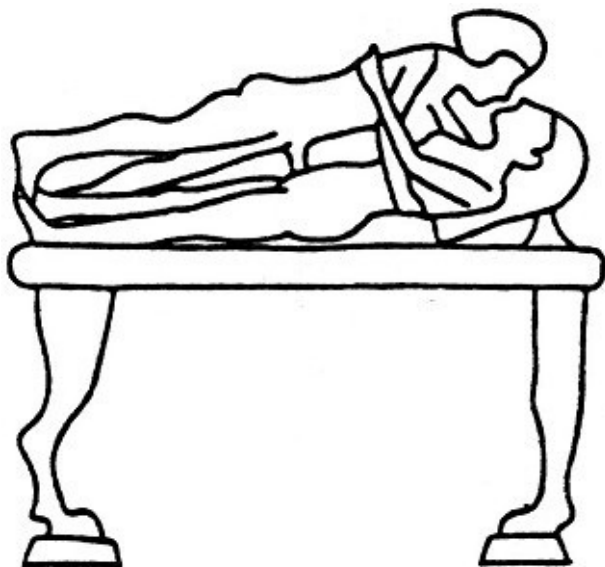
Yo no he fornicado. Yo no he cometido actos impuros.

[Capítulo CXXV, traducción de J. Padró.]

Y también en la declaración de inocencia:

¡Oh, el Malvado, procedente de Andyeti!, yo no he cometido adulterio con la mujer de mi prójimo. ¡Oh, Uamemty, procedente del Lugar del Juicio!, yo no he cometido adulterio con la mujer de mi prójimo.

[Capítulo CXXV, traducción de J. Padró.]



El verbo *sedyer*, «pasar la noche», en una tumba de Beni Hasan.

La sexualidad, en definitiva, formaba parte de la vida cotidiana de los egipcios con entera naturalidad. Es muy significativo, por ejemplo, el verbo *sedyer*, que significa sencillamente «pasar la noche», y que normalmente se escribe mediante un ideograma que representa a un individuo durmiendo tendido en una cama; no obstante, en las inscripciones jeroglíficas de una de las tumbas de la necrópolis de Beni Hasan, el ideograma en cuestión, con idéntico significado inocuo, se escribe mediante un hombre y una mujer también en la cama y copulando. Asimismo, el signo jeroglífico que representa un falo erecto con sus testículos, con eyección o no de líquido, es de uso corriente en la escritura, puesto que es el fonograma que se lee *met*, el cual se utilizaba para escribir palabras que no tenían nada que ver con la actividad sexual, tal y como ha argumentado Luís Manuel de Araújo.

¿Cómo se referían los egipcios a su vida sexual? Pues, básicamente, según su clase social.

La vida sexual entre el pueblo

La vida sexual del pueblo se manifestaba en diversos medios, como la literatura y, más concretamente, en los cuentos; las representaciones en grafitis, ostraca y papiros; determinados objetos de *toilette*, objetos de fayenza o con representaciones de signo hathórico; y por último, en gran variedad de representaciones libres.

Entre los cuentos populares, destaquemos, en primer lugar, los transmitidos por el *Papiro Westcar*. En uno de ellos, en el que se narra el adulterio de una mujer casada, están presentes ya algunos de los tópicos literarios característicos de este tipo de relatos:

(El lector en jefe Ubainer se ausentó de su casa, llamado por el rey Nebka). [Entonces] la esposa de Ubainer [encargó a una sirvienta que fuese a ver a cierto ciudadano y que] le llevase una caja llena de vestidos. [Entonces] lo que él hizo es venir con la sirvienta. Y después que pasaron varios días juntos, puesto que había una casita en el jardín de Ubainer, el ciudadano dijo a la esposa de este: «Hay, ciertamente, una casita en el jardín de Ubainer; pues bien, pasemos en ella un rato». Entonces, la esposa de Ubainer mandó a decir al mayordomo encargado del jardín: «Haz que se prepare la casita que hay en el jardín»... Ella pasó allí el día bebiendo con el ciudadano. Y cuando llegó la noche, lo que él hizo es bajar al estanque... (y bañarse, y al día siguiente lo que el mayordomo hizo fue ir a contarle el cuento a su señor, Ubainer. Lo que sigue, es el castigo ejemplar que Ubainer, un poderoso mago, infligió a ambos adúlteros con la aquiescencia del rey)

[*El rey Quéope y los magos*, traducción de J. Padró.]

Otro cuento que merece destacarse es el contenido en el *Papiro d'Orbiney*, en el que la esposa del hermano mayor, Anubis, intenta en vano seducir al hermano menor, Bata, precedente de lo que en literatura se llamaría el tema de Putifar:

(Los dos hermanos, Anubis y Bata, se hallan en el campo, realizando trabajos agrícolas). Él [Anubis] envió a su hermano pequeño [Bata] diciéndole: «¡Ve, rápido, y tráete para nosotros simiente del pueblo!». El hermano menor halló a la esposa de su hermano mayor sentada mientras la estaban peinando. Él le dijo: «Levántate y dame simiente, he de volver rápido al campo pues mi hermano mayor me espera; no me hagas retrasar». Ella le dijo: «Ve, abre el almacén y toma contigo lo que quieras; no me hagas interrumpir mi peinado». El joven entró en su cuadra y tomó una jarra grande porque quería coger mucha simiente; se cargó con cebada y trigo, y salió llevándolo. Ella le preguntó: «¿Qué peso hay sobre tu espalda?». Él contestó: «Tres sacos de trigo y dos de cebada, en total cinco sacos es lo que hay sobre mi espalda». Hete aquí lo que él le dijo. Entonces ella le habló: «Hay una gran fuerza en ti, y veo tu afán diariamente». El deseo de ella fue conocer a este guerrero. Entonces se levantó, lo cogió y le dijo: «¡Ven!, tengamos una hora para nosotros, acostémonos. Esto te será provechoso, ya que te haré bonitos vestidos». (Bata se niega y la esposa de Anubis, para vengarse, calumnia a Bata como si hubiese sido él quien quiso forzarla. Anubis dará crédito a su esposa.)

[*Historia de los dos hermanos*, traducción de J. Padró.]

Observemos que, además de otros tópicos y situaciones más evidentes, en ambos casos la mujer que requiere a su amante le ofrece vestidos. Constituye un lugar común en este tipo de literatura, como lo es también el de la mujer que está peinándose y maquillándose, que aparece en las escenas figuradas de las tumbas tebanas y otras: se prepara para seducir a algún hombre.

Entre los grafitis, destaca uno de las canteras del Uadi Hammamat, con la representación de una pareja copulando. Entre los ostraca, uno del poblado de los obreros de Deir el-Medina, actualmente en el Museo Egipcio de Turín, con una bailarina «haciendo el puente». Entre los papiros, el *Papiro Satírico-Erótico de Turín*, rollo de 259 centímetros de largo y 25,5 de ancho. La parte erótica la constituyen doce viñetas que muestran las más diversas posturas erótico-acrobáticas, auténtico catálogo de posiciones para copular, algunas realmente circenses y otras del todo increíbles, a veces sobre un taburete o incluso en un carro. Una de las escenas más curiosas es la de la viñeta n.º 4, que nos muestra a la mujer maquillándose, mirándose en un espejo y sentada con las piernas abiertas sobre un ánfora colocada boca abajo:

la mujer se introduce el pivote de la base del ánfora en la vagina a modo de consolador; su compañero sujeta el ánfora por un asa para que no se caiga. El protagonista masculino, siempre el mismo, es calvo y de aspecto caricaturesco. Su antagonista femenina debe de ser también siempre la misma. Las escenas van acompañadas por breves inscripciones con el diálogo de los protagonistas, como los modernos tebeos para adultos, intercaladas posteriormente en los espacios que dejan disponibles los dibujos. Se trata de frases como las siguientes:

Escena 3: (ella): «... con los movimientos hago el trabajo agradable... ven detrás de mí con tu amor (el falo)».

Escena 6: [El hombre se ha caído de la cama y yace, extenuado, debajo de ella; la mujer le recrimina, diciéndole]: (ella): «mi cama ha sido abandonada...». [Su compañero de juegos responde]: (él): «mi gran falo está enfermo».

Escena 8: (ella): «yo te doy placer...».

[*Papiro Satírico-Erótico de Turín*, traducción de
Schumann-Antelme, R. y S. Rossini.]

La voluntad del artista es, manifiestamente, humorística y burlesca. A causa de su contenido, el papiro no fue publicado hasta 1973, a pesar de que ya era conocido por Champollion. El problema era que había que completar el catálogo de antigüedades egipcias, pero los responsables del Museo Egipcio de Turín no se atrevían a publicarlo en italiano, por un mal entendido sentido de la vergüenza y por razones de autocensura. Al final, optaron por publicarlo... ¡en alemán!, para dificultar su acceso al gran público. La labor fue realizada por J. A. Omlin. Posteriormente, las viñetas han sido recogidas por L. Manniche y por R. Schumann-Antelme y S. Rossini. En la obra de estas últimas, además, el artista moderno ha redibujado y completado las lagunas de las escenas del original, aunque, de manera incomprensible, ha cambiado el aspecto de los personajes, en especial el del hombre, al que representa con cabello y sin el característico perfil de nariz aguileña del original.



Viñeta del Papiro Satírico-Erótico de Turín.

También diversos objetos, como estatuillas femeninas y amuletos —por supuesto, con la ayuda de la magia—, tienen relación directa con la vida sexual. Ya hemos comentado el simbolismo erótico de algunos tópicos literarios y artísticos. Añadamos que Maria Theresia Derchain-Urtel ha demostrado también el simbolismo erótico del cristal y de la fayenza; esta última se consideraba equivalente a la turquesa, y ambos materiales estaban consagrados a Hathor, la diosa del amor y del placer. De hecho, se consideraba que el tacto de la fayenza era comparable al del cutis femenino.

La prostitución era una actividad aceptada socialmente. A menudo, las prostitutas eran también bailarinas e instrumentalistas, y como tales podían participar de forma activa en las fiestas y banquetes de la alta sociedad, tal y como vemos en las tumbas tebanas. Por cierto, los diversos simbolismos eróticos representados en las tumbas no pueden referirse a la necesidad de procrear en el Más Allá, tal como ha puesto de manifiesto Nadine Cherpion; por consiguiente, estas evocaciones deben aludir únicamente al deseo de

conservar el placer sexual en el otro mundo. También se representaba a las prostitutas en las tabernas, preparando cerveza, en los puertos y en las calles.

El adulterio era reprobable. Un buen ejemplo son las diversas denuncias presentadas contra un tal Paneb, personaje muy poco recomendable que vivió en el poblado obrero de Deir el-Medina a finales del Imperio Nuevo. Paneb era un trepador, sin moral ni vergüenza, cuya poco edificante biografía se ha reconstruido gracias a la abundante documentación escrita, estudiada por Pascal Vernus y procedente de la pequeña población donde vivían los obreros que trabajaban en las necrópolis de Tebas-Oeste. La primera denuncia contra Paneb la interpuso su propio hijo, y dice así:

Memorándum acerca de esto: su hijo [de Paneb] corrió delante de él hacia la plaza de los Portereros (instancia subalterna para el mantenimiento del orden en Deir el-Medina), y pronunció su juramento por el señor, v. s. f. [por el Rey, que tenga vida, salud y fuerza], en los siguientes términos: «Yo no quiero soportarlo más», y dijo: «Paneb ha fornicado con la ciudadana Tuy, que era la mujer del hombre de brigada (peón) Qenna; ha fornicado con la ciudadana Hel, cuando estaba con Pendua; ha fornicado con la ciudadana Hel, cuando estaba con Hessunebef [¿hermano adoptivo de Paneb!]; así dijo su hijo. Y cuando fornicó con Hel, fornicó con Ubejet, su hija, mientras que Aapehty, su hijo [de Paneb], fornicó con Ubejet él también.

[*Papiro Salt 124*, traducción de Pascal Vernus.]

Otra denuncia contra Paneb demuestra que no era excesivamente delicado en su trato con las mujeres:

Memorándum acerca del hecho de que [Paneb] desnudó a Iyemuau de su vestido y que la tiró por encima de un muro y que la forzó.

[*Papiro Salt 124*, traducción de Pascal Vernus.]

La medicina egipcia, lógicamente, se ocupó de diversas cuestiones relacionadas con la sexualidad. Por ejemplo, es bien conocida la escena de circuncisión, relieve que se encuentra en la llamada mastaba de los Médicos, del Imperio Antiguo, en Saqqara, la necrópolis de Menfis. Los textos

médicos, por su parte, se ocupan con frecuencia de temas como la fecundidad e, incluso, los contraceptivos.

El sexo entre los reyes

En lo referente a las clases altas, incluido el rey, estas se referían a las cuestiones sexuales o eróticas sobre todo mediante el simbolismo; era una cuestión de etiqueta, y entre ellas evitaban la representación directa del cumplimiento de sus necesidades corporales: para que nos entendamos, tampoco se mostraban a sí mismos nunca comiendo. Así, por ejemplo, el mito de la teogamia se reproducía de acuerdo con un código gestual definido. Una de las mejores representaciones es la correspondiente al nacimiento de la reina Hatshepsut, que se encuentra en su templo funerario de Deir el-Bahari; en ella vemos la unión amorosa del dios Amón, que reemplaza al rey Tutmosis I convertido en simple padre putativo, y de la reina Amosis, unión de la que nacerá la propia Hatshepsut. También destaca la representación correspondiente al nacimiento de Amenhotep III, en el templo de Luxor, en la que Amón se encarna en Tutmosis IV para unirse a la reina madre Mutemuya.

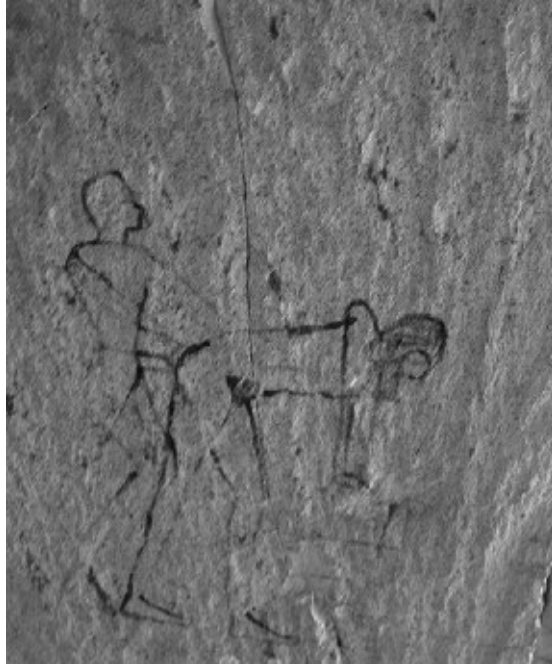
Sin embargo, en el templo funerario de Medinet Habu aparecen representadas escenas de harén protagonizadas por el rey Rameses III y sus concubinas, si bien no pasan de la fase inicial de la seducción. De todas formas, la monarquía no escapaba a la visión popular. Por ejemplo, entre los cuentos narrados en el *Papiro Westcar* se nos explica, entre otras historias más o menos subidas de tono, cómo distraía el faraón Esnofru, padre de Quéope, sus ratos de ocio:

(Esnofru, aburrido, pregunta al mago Dyadyaemanj qué puede hacer para distraerse, y este le sugiere que organice una comitiva acuática que le lleve a pasear por el lago de su palacio. A Esnofru le parece bien la idea, pero «mejorando» la comitiva acuática.) [Habla Esnofru:] «Ciertamente, haré mi comitiva acuática. Haz que me traigan veinte remos de ébano decorado con oro y con sus mangos de sándalo decorado con oro fino; y haz que traigan veinte mujeres de entre las bellas de cuerpo, con los pechos firmes, los cabellos trenzados y que no hayan dado a luz; y que se haga que me sean traídas veinte mallas; y que estas mallas sean para estas mujeres, cuyos vestidos habrán sido bajados». (Por supuesto,

todos estos detalles no son del mago Dyadyaemanj, sino que pertenecen únicamente a la cosecha del rey).

[*El rey Quéope y los magos*, traducción de J. Padró.]

La visión popular también nos ha deparado, aparentemente y del modo más insospechado, la solución a un intrigante enigma histórico. Hacía muchos años que los historiadores sospechaban que las relaciones de Hatshepsut con Senmut eran demasiado estrechas como para que no hubiese algo más. Senmut, el segundo sacerdote de Amón, era también consejero y hombre de confianza de la reina-faraón, tutor de la hija legítima de la soberana, la pequeña princesa Neferure, de la que poseemos algunas representaciones escultóricas en las que la niña está sentada en su regazo, y, por último, era el arquitecto de Hatshepsut y construyó para la soberana, precisamente, su bello y original templo funerario de Deir el-Bahari, en cuyos relieves el propio Senmut se hizo representar como artífice de la obra. De todos modos, las sospechas de los historiadores no pudieron confirmarse hasta que, hace unos años, la exploración sistemática de las paredes del circo natural de Deir el-Bahari reveló que ya los antiguos súbditos de Hatshepsut tenían, por lo menos, las mismas sospechas que los historiadores modernos. En efecto, en las paredes verticales del farallón rocoso de Deir el-Bahari existen tumbas excavadas de todas las épocas, algunas de las cuales no llegaron nunca a terminarse. Una de esas tumbas, particularmente bien situada —desde su entrada puede verse tanto el propio templo de Hatshepsut como la entrada al circo natural—, fue escogida como lugar de descanso por los capataces y escribas encargados de supervisar cotidianamente el avance de los trabajos de construcción del templo. Allí podían refugiarse de los ardores del sol y reponer fuerzas a la sombra, bebiendo la cerveza fresca que al efecto tenían almacenada en ese lugar. Los grafitis que llenan las paredes de este improvisado refugio nos han dejado el testimonio de su estancia. La convicción de que jamás autoridad alguna superior a ellos visitaría el lugar facilitó el que, con entera libertad y con sorprendente desparpajo, anotasen de forma gráfica la opinión que les merecían sus señores. Uno de los grafitis mencionados y recogidos por John Romer representa a un hombre sodomizando a una mujer, ambos en pie. Aunque ambos están desnudos, ella lleva el tocado real y es, por consiguiente, Hatshepsut, mientras que él, que lleva el tocado característico de los arquitectos y jefes de obras, no puede ser sino Senmut.



Hatshepsut y su arquitecto Senmut en Deir el-Bahari.

Dejando de lado la imagen que el pueblo se forjaba de sus soberanos y de sus dirigentes en lo concerniente al sexo —una imagen, por cierto, bien normal—, es preciso retener la regla de que no hay representaciones oficiales de la familia real en actitudes íntimas. Las únicas excepciones las constituyen las transgresiones del Período Amarniense, la época de la revolución religiosa protagonizada por el faraón Ajenatón. Los relieves oficiales de esta época representan con frecuencia al rey y a su esposa Nefertiti acariciándose o jugando displicentemente con sus hijas, algo que no se había visto nunca antes ni volvería a verse después.

El sexo entre las clases altas

De las clases altas de la época del Imperio Nuevo tenemos, esencialmente, dos tipos de testimonios: la poesía amorosa y las representaciones de fiestas en las tumbas tebanas. La primera es auténticamente erótica y está destinada a gentes refinadas, sensibles a la belleza literaria de sus imágenes. Es, además, una auténtica primicia de la literatura egipcia, como lo demuestra el gran

número de autores que se han dedicado a su estudio, así como el hecho de que no tiene parangón en otras civilizaciones contemporáneas, por ejemplo, en la descripción de la belleza del cuerpo femenino. Veamos un ejemplo característico del *Papiro Chester Beatty I*:

La de la perfección radiante,
de tez resplandeciente,
la de los bellos ojos cuando lanzan una mirada.
Suave es su labio cuando habla:
no dice una palabra de más.
La de la larga nuca, de los pechos exuberantes.
Sus cabellos son verdadero lapislázuli.
Su brazo supera al oro,
y sus dedos son como lotos.
La de bien arqueado dorso, de talle fino,
de bellas caderas que acentúan su belleza.
Su prestancia hace volverse a todos los hombres para verla.
Feliz quien la abraza,
es el primero de todos los amantes.

Los poetas egipcios supieron describir, en sus composiciones amorosas, los diversos temperamentos femeninos: joviales, experimentadas, coquetas, románticas, libertinas, sensuales, rebeldes, coléricas, celosas y ambiciosas desfilan unas tras otras ante los ojos de los lectores de este singular género literario egipcio. La poesía amorosa en la que es la amante la que toma la palabra, como ocurría frecuentemente, va mucho más allá de la mera necesidad de la perpetuación de la vida, para evocar y buscar el inmediato placer carnal. Veamos este verso:

¿Te irás a buscar cerveza, cuando puedo ofrecerte mi seno?

Las descripciones, incluso metafóricas, del amor implican penetración:

Tu amor se ha fundido con mi cuerpo... Como el lino fino sobre el cuerpo de los grandes personajes... como el incienso para la nariz... como el zumo de dátiles mezclado con cerveza.

La antigua literatura egipcia no conoce tabúes sexuales. Por consiguiente, las refinadas metáforas de la poesía amorosa deben considerarse juegos verbales que revelan una civilización superior.

En las representaciones de fiestas, características de las tumbas tebanas del Imperio Nuevo, abundantes elementos revelan un sofisticado simbolismo erótico. Así, plantas como el loto, la mandrágora y la uva, entre otras, poseen una connotación erótico-funeraria. Lo mismo puede decirse del maquillaje y de las pelucas femeninas, objetos claramente sensuales, o del perfume, representado en tales escenas por el incorrectamente llamado «cono de ungüento». Los pájaros en manos de adolescentes son alusiones al sexo femenino, así como los peces tilapia. Asimismo, son indiscutiblemente eróticos la música, el vino y la cerveza. También en el simbolismo funerario las connotaciones eróticas implican la necesidad de garantizar, en el Más Allá, el placer más que la fecundidad, puesto que la descendencia ya debía estar asegurada por los hijos habidos en este mundo.

Otras formas de sexualidad

La documentación del antiguo Egipto también nos da a conocer otras formas de sexualidad. La principal es la homosexualidad, tolerada pero mal vista. Uno de los ejemplos que conocemos es la ya mencionada *Disputa entre Horus y Set*. Además de las razones que mueven a Set a cometer ese acto, es significativo que sea precisamente este dios, personificación del mal, de la esterilidad y del desierto, el único del panteón egipcio de quien se menciona algún acto homosexual.

Solo hay otro texto literario egipcio que se refiere a la homosexualidad: es el cuento *El rey Neferkare y el general Sisene*. Al contrario que el anterior, que se refería a un hecho puntual y en el mundo de los dioses, este narra una relación homosexual de larga duración y en el mundo de los hombres. El rey, Fiope II, hacia el final del Imperio Antiguo, es un personaje histórico que llegó a reinar noventa y cuatro años y a vivir cien. El cuento, incompleto y reconstruido en parte gracias a tres manuscritos, describe al monarca como un personaje depravado y sin dignidad, igual que su corte y el tribunal de justicia. Por las noches sale solo de su palacio para ir a casa del general Sisene, con el que pasa cuatro horas antes de regresar a palacio. No sabemos si en esta historia hay un fondo de verdad o si forma parte de la misma mala prensa de la que gozaron en tiempos posteriores los reyes del Imperio Antiguo.

En resumen, hay que reconocer que la documentación sobre la homosexualidad es muy escasa, y que las representaciones figuradas son

ambiguas, como es el caso de los relieves de la tumba de Nianjcnum y Cnumhotep, del Imperio Antiguo, en Saqqara. También se mencionan pocos casos de zoofilia y de necrofilia, esta última entre los obreros de la Casa de la Muerte, encargados de la momificación de los cadáveres. Estas formas de sexualidad eran consideradas pecado.

3

El mal, el pecado y el castigo

El Egipto faraónico fue el Estado más humano e incruento del Mediterráneo antiguo. Esto no significa, desde luego, que allí no se cometieran barbaridades o injusticias, pero sí que aquella antigua civilización sale beneficiada si la comparamos con sus vecinas, tanto en el espacio como en el tiempo. De un modo más concreto, también podemos afirmar que Egipto fue el primer Estado territorial centralizado de la historia en el que el concepto de simple explotación de tierras y gentes se sustituyó por el de administración de tierras y gentes.

Restos del naufragio

Como ha dejado dicho François Daumas, si del mundo clásico grecorromano lo que nos queda es un edificio arruinado, del Egipto faraónico quedan flotando solo los restos de un naufragio. Con este símil lo que quiere significarse es que lo acontecido con la civilización egipcia fue un auténtico naufragio que acarreó la interrupción total de su conocimiento y de su estudio y comprensión. En la conservación de sus documentos no ha intervenido en absoluto ningún tipo de selección, sino simplemente el azar.

En lo referente a la religión, son escasos los documentos que han llegado hasta nosotros: los *Textos de las pirámides*, del Imperio Antiguo; los *Textos de los sarcófagos*, del Imperio Medio; el *Libro de los Muertos*, el *Libro de lo que hay en el Más Allá* y algún escrito funerario más, del Imperio Nuevo. Los textos narrativos mitológicos son todavía más escasos, lo que hace muchas veces difícil la sistematización de nuestros conocimientos.

Para el conocimiento y clasificación de los dioses egipcios, disponemos de los *Textos de las pirámides*, que, aunque inscritos en los muros de estas edificaciones a partir del final de la dinastía V, remontan su composición a tiempos predinásticos. Así se ha podido establecer cómo a partir de los primitivos dioses locales se llegó a la formación de complejos sistemas cosmogónicos, como la Gran Enéada de Heliópolis, entroncada con el origen de la monarquía faraónica, mediante la intervención de los personajes de la leyenda osiríaca, antepasados del rey y forjadores míticos de la monarquía: Osiris, Isis, Set y Neftis.

El relato de Plutarco

El mito de Osiris e Isis está narrado entero únicamente por Plutarco. Pero tiene un enorme interés para el objetivo que nos ocupa, pues en este mito es donde se nos presenta al dios Set introduciendo las nociones de mal y de pecado. Sabemos que algunos de sus episodios se escenificaban, especialmente en Abido, con motivo de la celebración de los misterios de Osiris. Sin embargo, los textos egipcios al respecto son siempre muy parciales, y muchas veces proceden solo por alusiones. Así pues, vamos a recoger a continuación los pasajes más significativos del relato de Plutarco. Señalemos que el texto griego, con traducción inglesa, puede consultarse en la edición de Frank Cole Babbitt, *Plutarch: Moralia*; el *De Iside et Osiride* se encuentra en las páginas 1-191:

12. Se cuenta este mito con el menor número de palabras posible, omitiendo lo que es completamente inútil y superfluo. Dicen que el Sol [se trata del dios Atum], habiéndose enterado de la unión secreta de Rea [la diosa Nut] con Crono [el dios Gueb], lanzó contra ella la maldición de que no daría a luz ni en el curso del mes ni del año; pero que Hermes [el dios Tot], enamorado de la diosa, cohabitó con ella; después, habiendo jugado a las damas con Selene [la Luna] y habiendo ganado de cada uno de sus períodos luminosos la setentava parte, formó con todo cinco días y los añadió a los trescientos sesenta; a estos ahora los egipcios los llaman «adicionales» y en ellos celebran los nacimientos de los dioses. Dicen que en el primero nació Osiris y que cuando nació surgió una voz que decía: «El señor de todo llega a la luz». Y

algunos dicen que un tal Pamiles, que estaba sacando agua en Tebas, oyó una voz que salía del templo de Zeus [el dios Amón] y le ordenaba proclamar a gritos que el gran rey benefactor Osiris había nacido, y que por esto crió a Osiris, por habérselo confiado Crono, y que en su honor se celebra la fiesta de las Pamilias semejante a las Faleforias. En el segundo día nació Arueris [el dios Horus el Grande u Horus el Venerable], al que llaman Apolo y algunos «Horus el Viejo»; y en el tercero Tifón [el dios Set], no a su tiempo ni por la vía normal, sino que saltó del costado de su madre, habiéndolo desgarrado de un golpe. En el cuarto día nació Isis, en regiones completamente húmedas; y en el quinto Neftis, a quien llaman también *Teleuté* y Afrodita y algunos incluso *Nike*. Dicen que Osiris y Arueris son hijos del Sol, Isis de Hermes, y Tifón y Neftis de Crono. Por esta razón también, al tercero de los días adicionales los reyes lo consideraban nefasto y no se ocupaban de los asuntos públicos ni cuidaban de su persona hasta la noche. Dicen que Neftis se casó con Tifón y que Isis y Osiris, enamorándose incluso antes de nacer, se unieron en la oscuridad del seno materno. Y algunos dicen también que de este modo nació Arueris y que es llamado «Horus el Viejo» por los egipcios, pero Apolo por los griegos.

13. Tan pronto como Osiris fue rey de los egipcios, los liberó de una vida indigente y salvaje, mostrándoles los frutos, promulgando leyes y enseñándoles a honrar a los dioses; después recorrió toda la tierra civilizándola sin la más mínima necesidad de armas, sino arrastrando a la mayoría con el hechizo de la persuasión y de la palabra, acompañadas de todo tipo de canto y de música; razón por la que los griegos creen que es el mismo dios que Dioniso. En su ausencia, Tifón no osó emprender ninguna acción porque Isis vigilaba muy de cerca y estaba alerta con firmeza, pero, cuando volvió, maquinó contra él un engaño tras haber formado un grupo de setenta y dos conspiradores y teniendo como cómplice a una reina procedente de Etiopía, a la que llaman Aso. Habiendo medido ocultamente el cuerpo de Osiris y habiendo hecho fabricar un arca hermosa y extraordinariamente adornada, de su tamaño, la hizo llevar a un banquete. Deleitados y admirados todos ante su vista, Tifón, bromeando, prometió regalar el arca a aquel que, tendido dentro, fuera del mismo largo.

Intentándolo todos, uno a uno, como nadie encajaba, se metió Osiris y se tendió completamente. Los conjurados se precipitaron a poner la tapa y, habiéndola sujetado con clavos desde fuera, sobre los que derramaron plomo fundido, transportaron el arca hasta el río y la dejaron ir a través de la boca Tanítica hacia el mar, boca a la que, a causa de esto, incluso ahora los egipcios la llaman todavía «la odiosa» y «la abominable». Dicen que esto ocurrió en el decimoséptimo día del mes *Athir*, en el que el sol pasa por el Escorpión, en el vigésimo octavo año del reinado de Osiris. Algunos, sin embargo, dicen que son sus años de vida, no que haya reinado tanto tiempo.

14. Por ser los Panes y los Sátiros los primeros que, al habitar la región que circunda a Quemis, se enteraron del acontecimiento y dieron la noticia de lo que había ocurrido, los repentinos tumultos y consternaciones de la multitud todavía ahora a causa de esto son llamados «pánicos»; e Isis, al enterarse, se cortó enseguida una de sus trenzas y se puso un vestido de luto, allí donde está la ciudad que todavía ahora lleva el nombre de Copto. Otros piensan que el nombre significa «privación», pues la idea de «privar» la expresan con *kóptein*. Errante por todas partes y sin salida, a nadie a quien se acercaba dejaba de interrogar, sino que incluso a unos chiquillos con los que se encontró les preguntó por el arca; se dio la circunstancia de que ellos la habían visto y señalaron la boca a través de la cual los amigos de Tifón dejaron ir el ataúd al mar. Por esta razón piensan los egipcios que los niños tienen poder mántico y sobre todo obtienen augurios de las palabras de los niños cuando juegan en los templos y gritan lo que les viene a la cabeza.

Isis, tras enterarse de que Osiris, enamorado, se había unido con su hermana por ignorancia creyendo que era ella, y habiendo visto como prueba la corona de meliloto que aquel dejó a la puerta de Neftis, buscaba al niño (pues tan pronto como esta dio a luz lo expuso por temor a Tifón); encontrado con dificultad y esfuerzo bajo la guía de los perros, Isis lo crio, y él se convirtió en su guardián y servidor y recibió el nombre de Anubis, y se dice que protege a los dioses, como los perros a los hombres.

15. Después de esto se enteró de que el arca, habiendo sido empujada por el mar hasta el territorio de Biblo, las olas la

pusieron dulcemente en los brazos de una mata de erica; la mata, convirtiéndose en poco tiempo en un hermosísimo y crecido tronco, la envolvió, se desarrolló en derredor y la ocultó dentro de sí; el rey, admirado del tamaño de la planta y habiendo hecho cortar el tronco que contenía el ataúd, sin que se viera, lo utilizó como soporte del techo de su palacio. Y dicen que Isis, habiéndose enterado de esto por un rumor de inspiración divina, llegó a Biblo y, sentada sobre una fuente en actitud apenada y llorosa, no intercambiaba palabra con ninguna otra persona, pero acogía afectuosamente a las criadas de la reina y les mostraba sentimientos de amistad trenzando sus cabellos e impregnándoles el cuerpo de la admirable fragancia que emanaba del suyo. Al ver la reina a las criadas le sobrevino el deseo de la extranjera, de sus cabellos y de su piel, que exhalaba ambrosía; y así, habiendo sido llamada y convirtiéndose en su amiga íntima, aquella la hizo nodriza de su hijito. El nombre del rey dicen que era Malcandro; el de la reina, unos que Astarte, otros Saosis y otros Némano, que los griegos dirían Atenaide.

16. Isis criaba al niño poniendo el dedo en su boca en lugar del pecho, y por la noche quemaba las partes mortales de su cuerpo; y ella, convertida en golondrina, volaba alrededor de la columna y gemía, hasta que la reina, que estaba vigilando y que lanzó un grito cuando vio a la criatura envuelta en llamas, la privó de la inmortalidad. La diosa se reveló y pidió la columna que sostenía el techo; tras haberla removido con toda facilidad, cortó la capa de erica, después la cubrió con tela de lino, la bañó en mirra y se la confió a los reyes, y todavía ahora los de Biblo veneran el leño depositado en el templo de Isis. Cayó sobre el ataúd y lanzó un lamento tal que el más joven de los dos hijos del rey murió; retuvo al mayor con ella y habiendo colocado el ataúd en una barca zarpó. Y, cuando el río Fedro alimentó un viento bastante violento hacia el amanecer, encolerizada secó la corriente.[...]

18. Isis se encaminó junto a su hijo Horus, que estaba siendo criado en Buto, y puso el ataúd en un lugar apartado. Tifón, que cazaba por la noche a la luz de la luna, tropezó con él, y al reconocer el cuerpo, lo dividió en catorce trozos y los dispersó. Isis, al saberlo, lo buscaba navegando a través de las marismas en un bote de papiro; esta es la razón por la que quienes navegan en

botes de papiro no son atacados por los cocodrilos, que muestran ya sea su temor ya su veneración hacia la diosa. Por esto también se dice que hay muchas tumbas de Osiris en Egipto, porque al encontrarse con cada parte, aquella le construía un sepulcro. Pero otros dicen que no, que Isis hacía imágenes y las entregaba ciudad por ciudad, como si entregara su cuerpo, con el fin de que recibiera honores en el mayor número de ellas y, en el caso de que Tifón se impusiera a Horus, desistiera de buscar la tumba verdadera, al ser muchas las así consideradas y señaladas. La única parte de Osiris que Isis no encontró fue el miembro viril, pues fue arrojado enseguida al río y lo devoraron el lepidoto, el pargo y el oxirrinco, peces de los que especialmente abominan. Sin embargo Isis, en lugar del miembro viril, hizo una imitación de él y consagró el falo, en honor del cual todavía ahora los egipcios celebran una fiesta.

19. Más tarde, llegado Osiris del Hades junto a Horus, lo ejercitaba y lo entrenaba para la batalla; después le preguntó qué es lo que consideraba lo más hermoso; y al decirle él «vengar al padre y a la madre de uno por haber sido maltratados», le preguntó en segundo lugar cuál es el animal que consideraba más útil para quienes van al combate; y al responderle Horus «el caballo», se quedó sorprendido y preguntó por qué no más el león que el caballo; pues bien, Horus le respondió que el león era útil para quien necesitaba defensa, pero el caballo para dispersar y aniquilar al enemigo en la retirada. Osiris se alegró de oír esto, porque consideraba que Horus estaba lo suficientemente preparado. Y se dice que al ponerse muchos, sucesivamente, de parte de Horus, también se adhirió la concubina de Tifón, Tueris; una serpiente que perseguía a esta fue hecha pedazos por los seguidores de Horus, y ahora, por esta razón, echando en el medio una cuerda, la cortan en trozos. Pues bien, el combate duró muchos días y venció Horus; a Tifón, aunque Isis lo recibió encadenado, esta no lo hizo perecer, sino que lo soltó y lo dejó ir; pero Horus no soportó esto de buen temple, sino que echándole mano a su madre le arrancó de la cabeza la corona; Hermes, entonces, le cubrió la cabeza con un casco en forma de cabeza de vaca. Tifón incoó un proceso contra Horus por bastardía, pero, con la ayuda de Hermes, Horus fue declarado por los dioses hijo legítimo, y Tifón fue derrotado en

otras dos batallas. De Osiris, unido a ella después de la muerte, Isis engendró a Harpócrates [que en egipcio significa «Horus el niño»], nacido prematuramente y con las extremidades inferiores debilitadas.

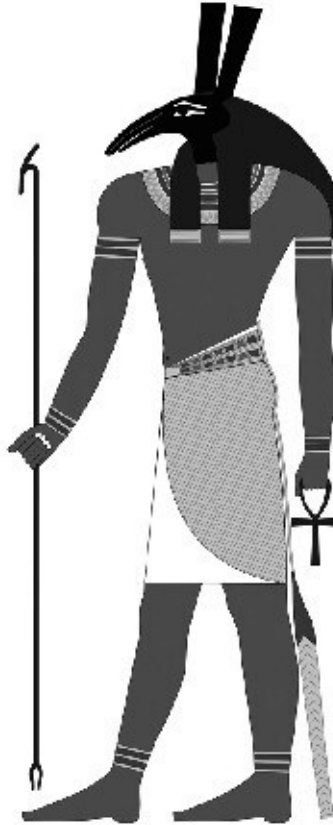
20. Estos son más o menos los puntos importantes del mito, eliminados los más infames, cuales son el desmembramiento de Horus y la decapitación de Isis...

[Para una traducción reciente al castellano, véase Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, volumen VI, traducción de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado, Biblioteca Clásica Gredos, 213, Madrid, 1995, pp. 7-207. Nosotros hemos utilizado aquí esta traducción, debida a F. Pordomingo.]

Set, personificación del mal

Set (en el texto de Plutarco, Tifón) es, pues, la encarnación del mal en el panteón egipcio: era pelirrojo, que era el color del desierto rojizo, odiaba y envidiaba a su hermano Osiris, y no dudó en asesinarlo y arrebatarle el trono. Horus, hijo de Osiris, lo derrotó y vengó así a su padre. Pero, en origen, Set era simplemente el dios local de Ombo, la ciudad del oro en el Alto Egipto ya en tiempos predinásticos. Su carácter genuino era el de un dios guerrero, y como tal su figura fue reivindicada en varias ocasiones de la dilatada historia egipcia: la primera vez, al final de la dinastía II (c. 2890-2686 a. C.), como mínimo durante los reinados de Peribsen y de Jasejemuy; la segunda vez, durante la dominación de los asiáticos hicsos, que lo identificaron con Baal, los cuales implantaron su culto en Avaris, en el delta oriental, hacia el 1730 a. C. según la *Estela del año 400*; la tercera vez, en época ramésida, cuando varios reyes de las dinastías XIX y XX (c. 1305-1069 a. C.) fueron sacerdotes de Set y algunos incluso llevaron nombres como Setos y Setnajt. Con todo, el aumento progresivo de la popularidad de Osiris acarrió que los egipcios llegaran a aborrecer más a Set: de este modo, el dios de Ombo acabó siendo la personificación del desierto, de la esterilidad y del mal, y, en definitiva, de todos los aspectos negativos, en oposición a Osiris, que encarnaba los positivos. Las leyendas subsiguientes se encargarían de ir cargando más las

tintas, atribuyendo a Set toda clase de aberraciones, incluida la homosexualidad.

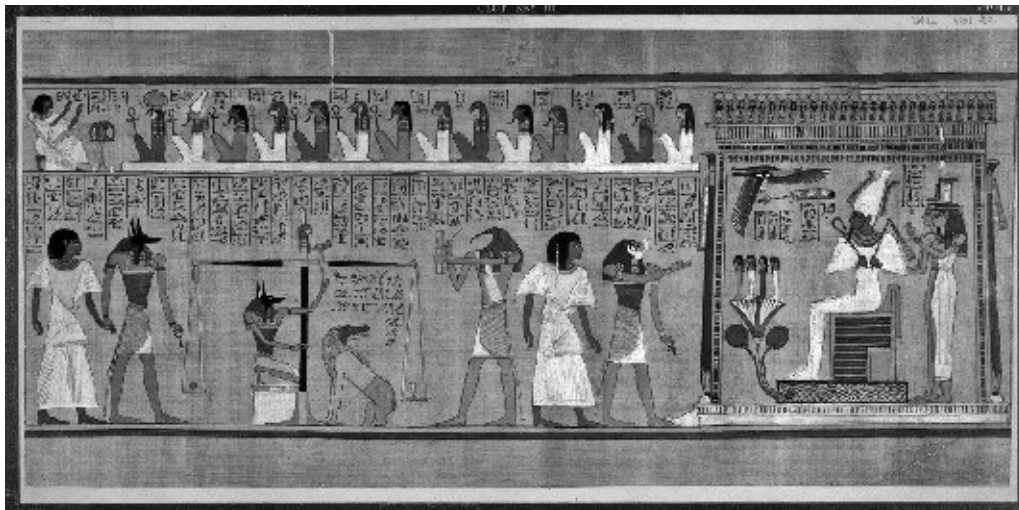


El dios Set.

El pecado: la «confesión negativa»

Para alcanzar la eternidad, los hombres habían de comparecer ante el tribunal de Osiris y reunir una serie de requisitos morales. El capítulo CXXV del *Libro de los Muertos* nos ha conservado la llamada «confesión negativa», o lista de pecados que el difunto declaraba no haber cometido ante el tribunal. Los ejemplares conservados del *Libro de los Muertos* son innumerables y se distribuyen por colecciones y museos de todo el mundo. La edición considerada canónica es la de Édouard Naville, que se publicó en tres volúmenes y ha sido reeditada hace pocos años. La edición más divulgada en

la actualidad es la de E. A. Wallis Budge de 1895, también reeditada no hace mucho en una edición económica y con una amplia tirada. Traducciones, además de la de Budge, hay que mencionar las de Boris de Rachewiltz de 1958, y de Paul Barguet de 1967. En la actualidad no existe ninguna traducción directa del egipcio a la lengua castellana.



El tribunal de Osiris en el Libro de los Muertos.

He aquí la traducción de este interesante texto:

Introducción

(1) Texto para entrar en la Sala de la Doble Maat [Maat es la diosa de la verdad, de la justicia, del orden cósmico en suma; la Doble Maat es, probablemente, una alusión a Isis y Neftis], y para separar a N. [N. es el nombre del propietario de un ejemplar del *Libro de los Muertos*] de los pecados cometidos y ver el rostro de los dioses: Homenaje a ti, dios grande, señor de la Doble Maat, yo he venido a ti, mi señor. Yo mismo he venido para ver tus glorias. Yo te conozco, y conozco el nombre de los 42 dioses que están contigo en la Sala de la Doble Maat, viviendo como castigadores de los pecadores, viviendo de su sangre en el día del cómputo de las disposiciones en presencia de Unnofre [Unnofre es Osiris, «el Permanentemente Perfecto»; se trata del nombre actual Onofre].

Verdaderamente «el de las dos hijas, el de las dos Meret [las dos hijas y las dos Meret son Isis y Neftis], Señor de Maat» es tu nombre. Verdaderamente yo he venido (6) a ti, yo te he traído Maat. Yo he acabado con el mal. Yo no he hecho daño a los hombres. Yo no he hecho daño a los animales. Yo no he dicho mentiras en el Lugar de la Verdad. Yo no he conocido la maldad. Yo no he actuado engañosamente. Yo no he hecho cada día y en todo trabajo sino lo que yo debía hacer. Mi nombre no ha llegado al barco del príncipe. Yo no he despreciado a Dios. Yo no he causado miseria. Yo no he causado aflicción. Yo no he hecho lo que es abominable (11) a Dios. Yo no he hecho maltratar al siervo por su señor. Yo no he causado pena. Yo no he provocado lágrimas. Yo no he matado. Yo no he ordenado matar. Yo no he hecho sufrir a los hombres. Yo no he robado las ofrendas de los templos. Yo no he reducido los alimentos de los dioses. Yo no he robado las ofrendas de los difuntos. Yo no he fornicado. Yo no he cometido actos impuros. (16) Yo no he aumentado ni he disminuido las medidas. Yo no he robado de la medida. Yo no he maltratado los campos. Yo no he añadido peso a la balanza. Yo no he quitado peso a la balanza. Yo no he quitado la leche de la boca del niño. Yo no he sacado el rebaño de sus pastos. Yo no he capturado pájaros de las reservas de los dioses. Yo no he cogido peces [con cebos] de sus propios cuerpos. Yo no he desviado el agua en su estación. Yo no he cortado el curso de un canal. Yo no he apagado la llama en su momento. Yo no he violado el tiempo de las ofrendas escogidas. Yo no he rechazado el ganado de propiedad divina. Yo no he obstaculizado a Dios en sus manifestaciones. (21) Yo soy puro —4 veces—...

Un poco más adelante viene la declaración de inocencia. Consta de una invocación a cada uno de los 42 jueces de los muertos que forman el tribunal de Ultratumba. Tras el nombre de cada juez, el difunto declara no haber cometido un pecado:

Confesión

Las variantes textuales de la confesión son muy numerosas. No obstante, por lo general se limitan a la no concordancia, de un manuscrito a otro, del nombre de cada juez con su pecado correspondiente. Evidentemente, los copistas se equivocaban con

frecuencia y lo resolvían cambiando jueces y pecados, sin dar más importancia al asunto. He aquí la traducción del *Papiro de Ani*:

(1) ¡Oh, el de largos pasos [Re, que recorre el cielo a grandes pasos], procedente de Heliópolis!, yo no he hecho el mal. ¡Oh, el que abraza la llama [probablemente Atum], procedente de Jer-aha!, yo no he robado. ¡Oh, el Narigudo [Tot, en alusión al largo pico de su animal sagrado, el ibis], procedente de Hermópolis!, yo no he sido envidioso. ¡Oh, el Devorador de sombras, procedente de la Caverna!, yo no he matado hombres. ¡Oh, el Terrible de cara, procedente de Ro-stau!, yo no he defraudado con las ofrendas. (6) ¡Oh, Doble león [probablemente Atum], procedente del cielo!, yo no he disminuido [las medidas]. ¡Oh, el que sus dos ojos son de fuego [Haroreris, Horus el Grande o el Venerable], procedente de Letópolis!, yo no he expoliado los bienes de un dios. ¡Oh, el Incandescente, procedente de Jetjet!, yo no he dicho mentiras. ¡Oh, el Rompedor de huesos, procedente de Heracleópolis!, yo no he sustraído comida. ¡Oh, el que activa la llama, procedente de Menfis!, yo no he afligido [a nadie]. (11) ¡Oh, el Troglodita, procedente de Occidente!, yo no he cometido actos contra natura. ¡Oh, aquel cuya cara está detrás de él, procedente de su caverna!, yo no he hecho llorar. ¡Oh, Bastis, procedente del lugar secreto!, yo no he sido insensible. ¡Oh, el de las piernas brillantes, procedente de la oscuridad!, yo no he transgredido. ¡Oh, el Bebedor de sangre, procedente del Lugar de ejecución!, yo no he actuado engañosamente. (16) ¡Oh, el Devorador de entrañas, procedente de la Morada de los Treinta! [es decir, el tribunal], yo no he devastado campos labrados. ¡Oh, Señor de Maat, procedente de Maaty!, yo no he espiado. ¡Oh, el Errante, procedente de Bubastis!, yo no he sido charlatán. ¡Oh, el Pálido [epíteto probable del Sol], procedente de Heliópolis!, yo no me he irritado sin motivo. ¡Oh, el Malvado, procedente de Andyeti!, yo no he cometido adulterio con la mujer de mi prójimo. (21) ¡Oh, Uamemty, procedente del Lugar del juicio!, yo no he cometido adulterio con la mujer de mi prójimo. ¡Oh, el que mira lo que le es presentado, que aparece en el templo de Min!, yo no he cometido actos impuros. ¡Oh, Jefe de los grandes, procedente de Imu!, yo no he causado temor. ¡Oh, el Destructor, procedente de Xoís!, yo no he transgredido. ¡Oh, el que levanta la voz,

procedente de Urit!, yo no me he inflamado. (26) ¡Oh, el Niño, procedente de Tebas!, yo no he sido sordo a las palabras de la verdad. ¡Oh, el Tenebroso, procedente de las tinieblas!, yo no he blasfemado. ¡Oh, el que aporta sus ofrendas, procedente de Sais!, yo no he actuado violentamente. ¡Oh, el Violento de palabras, procedente de Uniset!, yo no he sido violento. ¡Oh, el Señor de los rostros, procedente de Nedyefet!, yo no he juzgado precipitadamente. (31) ¡Oh, el que gobierna, procedente de Uten!, yo no he escuchado a escondidas. ¡Oh, Señor de los Dos Cuernos, procedente de Siut!, yo no he multiplicado las palabras de mis discursos. ¡Oh, Nefertem, procedente de Menfis!, yo no he sido pecador, yo no he hecho el mal. ¡Oh, Temsepu, procedente de Busiris!, yo no he insultado al rey. ¡Oh, el que actúa según su voluntad, procedente de Anteópolis!, yo no he ensuciado el agua. (36) ¡Oh, Ihy, procedente del Nun! [las aguas primordiales], yo no he levantado la voz. ¡Oh, el que hace prosperar a los vivientes, procedente de Sais!, yo no he insultado a un dios. ¡Oh, Nehebkaú [«el que reúne los *kas* en él», nombre de una divinidad serpiente], procedente de su caverna!, yo no he actuado prepotentemente. ¡Oh, Nehebnefrut, procedente de su caverna!, yo no he reducido las ofrendas de los dioses. ¡Oh, el de la cabeza prestigiosa, procedente de su capilla!, yo no me he llevado la comida de los difuntos. (41) ¡Oh, el que trae su don [divinidad serpiente, cuyo don sería su veneno], procedente de Maaty!, yo no me he llevado la comida del niño, yo no he blasfemado contra el dios de mi ciudad. ¡Oh, el de los dientes blancos [el dios cocodrilo Sobek], procedente de El Fayum, yo no he matado el ganado divino!

Apéndice (de la edición de Naville)

(2) ¡Salud a vosotros, dioses aquí presentes! Yo os conozco. Yo conozco vuestros nombres. Yo no caeré bajo vuestros golpes, vosotros no haréis un mal informe de mí ante este dios al cual seguís, mi caso no llegará [ante él] por vuestra causa. Vosotros declararéis mis cosas justas ante (6) el Señor de Todo, porque yo he hecho cosas justas en Egipto. Yo no he blasfemado contra Dios, mi caso no ha llegado. ¡Salud a vosotros, dioses que estáis en vuestra sala de la Doble Maat, sin maldad en sus cuerpos, que viven en justicia en Heliópolis, que nutren sus corazones ante Horus que está en su Disco! Salvadme de Baba [genio maligno,

con forma de perro], que vive de las entrañas de los grandes, en el día del gran juicio ante vosotros. Yo he venido a vosotros, yo no he pecado, yo no he delinquido, yo no he hecho mal, yo no tengo acusador, yo no he hecho nada contra nadie. Yo vivo de la justicia, yo alimento mi corazón de justicia. Yo he hecho lo que los hombres ordenan, lo que alegra a los dioses. Yo he satisfecho a Dios con lo que él ama: (11) yo he dado pan al hambriento, agua al sediento, vestidos al desnudo y una barca a quien no tenía. Yo he hecho el servicio de ofrendas divinas a los dioses y el de las ofrendas funerarias para los difuntos. ¡Salvadme, protegedme, no me acuséis ante el gran dios!...

[La traducción del capítulo CXXV del *Libro de los Muertos* que damos aquí es nuestra. El texto jeroglífico que hemos usado es el de Budge, *The Book of the Dead*, pp. 193-198, para la Introducción, que sigue la edición de Naville, *Todtenbuch*, vol. I; pp. 198-203, para la Confesión, tomada del *Papiro de Ani*; y pp. 203-205, para el Final de la Confesión o Apéndice, que sigue nuevamente la edición de Naville, *Todtenbuch*.]

El capítulo CXXV del *Libro de los Muertos* contiene, pues, un auténtico catálogo de pecados, que recuerda poderosamente a los Diez Mandamientos bíblicos en su exposición negativa, y que el difunto confesaba no haber cometido. Si superaba la prueba, se lo declaraba «justo de voz», es decir, que no había mentido al hacer su declaración.

En la religión egipcia el mal no emana nunca de la divinidad, sino de la libertad de los hombres. Así, por ejemplo, en los *Textos de los sarcófagos* del Imperio Medio, la divinidad creadora declara:

Yo hice a todos los hombres iguales a su prójimo. Yo no les ordené hacer el mal, sino que fueron sus corazones quienes transgredieron mi palabra.

[Pasaje citado por Siegfried Morenz, *La Religion Égyptienne*, Payot, París, 1962, pp. 85 y 87-88; para la traducción, a cargo de J. Padró, utilizamos la versión francesa de esta obra.]

La libertad, en principio, debe usarse para hacer el bien, y en ello insisten tanto las enseñanzas del Imperio Antiguo —su más brillante representante son las *Enseñanzas*, de Ptahhotep, donde se exponen por primera vez los

principios universales de la moral natural— como las autobiografías de esta misma época. Veamos, por ejemplo, un pasaje de la de Neferseshemre:

He dicho la verdad, he ejecutado la justicia, he dicho el bien, he repetido el bien, he alcanzado la perfección, ya que deseaba que el bien estuviese entre los hombres. He juzgado a dos litigantes de manera que ambos quedasen satisfechos. He salvado al desgraciado de la mano del más poderoso que él, cuando he tenido poder para hacerlo. He dado pan al hambriento y ropa al que estaba desnudo; he hecho subir a los demás en mi barca. He excavado una tumba para quien no tenía hijo. He hecho una barca para quien no tenía. He venerado a mi padre, he sido cariñoso con mi madre y he educado a sus hijos.

[Texto citado en J. Padró, *Historia del Egipto Faraónico*, Alianza, Madrid, 2010, p. 128, tomado de la traducción de Alessandro Roccati, *La Littérature Historique sous l’Ancien Empire Égyptien*, Littératures Anciennes du Proche-Orient, 11, Cerf, París, 1982, pp. 144-145.]

El castigo

Pero el hombre se sabe pecador, y sabe que el pecado acarrea el castigo, lo cual se expone ya claramente desde el Primer Período Intermedio, en las *Enseñanzas para el rey Merikare*; de esta manera, las sospechas de culpabilidad recaían sobre quienes morían de forma violenta o por accidente. En cambio, en la religión egipcia no existe el concepto de pecado original.

Para superar el juicio ante Osiris, solo los criterios morales eran válidos. El castigo para quienes no superaban la prueba solía ser la destrucción y la pérdida de la inmortalidad; de ahí la gravedad de la *damnatio memoriae* para los egipcios, que ponía seriamente en peligro la supervivencia en el Más Allá de las víctimas de este castigo. Sin embargo, no había infierno.

Tenemos, con todo, una excepción; se trata de los *Prodigios mágicos de Siosiris*, texto demótico de hacia el siglo VI a. C. En esta historia, Setne, hijo de Rameses II, tiene un hijo llamado Siosiris, que es un poderoso mago y, en realidad, la reencarnación de Horus. Veamos el fragmento que nos interesa:

Y tras esto sucedió un día que Setne estaba lavándose para la fiesta en la terraza de sus aposentos, y que el pequeño Siosiris se lavaba también ante él para acompañarlo a la fiesta. En este momento, Setne oyó unas voces muy fuertes que entonaban lamentos: se asomó para mirar desde la terraza de sus aposentos y divisó el cortejo de un rico al que conducían para enterrarlo en la montaña, con grandes honores fúnebres y cantos lúgubres. Miró por segunda vez a sus pies y divisó el duelo de un hombre pobre, a quien sacaban de Menfis enrollado en una estera, solo y sin nadie que formase su cortejo.

Setne dijo: «¡Por vida de Osiris, el señor del Amentit [el Occidente, lugar al que van los difuntos]!, ¡ojalá se me haga en el Amentit como a esos ricos que reciben grandes lamentaciones, y no como a esos pobres que son llevados a la montaña sin pompa ni honores!».

Siosiris, su hijito, le dijo: «¡Ojalá se te haga en el Amentit lo que se hace a ese pobre hombre, y no lo que se hace a este rico!».

Cuando Setne oyó las palabras que Siosiris, su hijito, le había dicho, su corazón se afligió extraordinariamente, y le dijo: «¿Acaso lo que oigo es la voz de un hijo que ama a su padre?».

Siosiris, su hijito, le dijo: «Si ello te place, te mostraré a cada cual en su lugar, al pobre a quien no lloran y al rico a quien lamentan».

Setne preguntó: «¿Y cómo podrás hacer esto, Siosiris, hijo mío?».

Entonces, el pequeño Siosiris se puso a recitar textos desconocidos. Tomó a su padre, Setne, de la mano y le condujo a un lugar que él no conocía en la montaña de Menfis. Allí había siete grandes salas, y en ellas se apiñaban hombres de todas las condiciones. Atravesaron las tres primeras, sin que nadie les detuviese. Al entrar en la cuarta sala, Setne pudo ver gentes que corrían y se agitaban, en tanto unos asnos comían sobre sus espaldas [los asnos que comen por detrás no son sino las mujeres que en vida se aprovecharon de ellos y les llevaron a la ruina]; otros tenían su comida, agua y pan, suspendida sobre ellos, y tendían sus brazos para alcanzarla, mientras que otros cavaban agujeros bajo sus pies para impedirselo.

Cuando llegaron a la quinta sala, Setne descubrió a difuntos venerables, colocados en sitios distinguidos, mientras que los que habían sido acusados de haber cometido crímenes permanecían de pie ante la puerta, suplicantes, y el espigón del quicio de la puerta de esta quinta sala estaba clavado en el ojo derecho de un hombre que imploraba a gritos piedad.

Cuando alcanzaron la sexta sala, Setne vio a los dioses que juzgan a los difuntos en el Amentit. Cada uno ocupaba su sitio correspondiente, mientras los ujieres del Amentit citaban las causas una por una. En la sexta sala, Setne contempló la figura de Osiris, el dios grande, sentado en su trono de oro fino, coronado con la diadema de las dos plumas; a Anubis, el dios grande, a su izquierda; a Tot, el dios grande, a su derecha; y a los dioses del tribunal del Amentit a su izquierda y a su derecha, con la balanza en medio y frente a ellos en la que pesaban las malas y las buenas acciones, en tanto Tot, el dios grande, cumplía las funciones de escriba y Anubis les dirigía la palabra. Aquel cuyas malas acciones sean juzgadas más numerosas que sus méritos será entregado a Amait, la perra del señor del Amentit, se destruirá su alma y su cuerpo y no se le permitirá respirar nunca más. Aquel cuyos méritos sean juzgados más numerosos que sus malas acciones es conducido entre los dioses del tribunal del señor del Amentit, y su alma va al cielo entre los difuntos venerables. Aquel cuyos méritos sean juzgados equivalentes a sus malas acciones es colocado entre los difuntos provistos de amuletos servidores de Sócares-Osiris.

Entonces, Setne vio a un personaje distinguido, revestido de túnicas de lino fino, que estaba colocado cerca de Osiris, en un lugar honorable. Mientras Setne se maravillaba por todo lo que veía en el Amentit, Siosiris se puso delante de él diciendo:

«Padre mío, Setne, ¿ves a este eminente personaje vestido de lino fino y que está cerca del sitio donde se encuentra Osiris? Pues es aquel pobre hombre que viste que sacaban de Menfis, sin que nadie le acompañara, y que iba envuelto en una estera. Le llevaron al Hades, y pesaron sus malas acciones contra los méritos que tuvo mientras estaba sobre la tierra, y se encontraron más numerosos sus méritos que sus malas acciones. Dado que el tiempo de vida que Tot inscribió en su cuenta no correspondía a una cantidad de

dicha suficiente mientras estaba sobre la tierra, se ordenó ante Osiris que se transfiriera el ajuar funerario de aquel rico que viste sacar de Menfis con grandes honores a este pobre hombre que tienes ahí, y luego se mandó que se le colocara entre los difuntos venerables fieles de Sócares-Osiris, cerca del sitio donde está Osiris. El rico que viste lo llevaron al Hades, pesaron sus malas acciones contra sus méritos, se le encontraron numerosas malas acciones, más que los méritos que tuvo sobre la tierra, y se ordenó que se le retribuyera en el Amentit, y es a él a quien has visto, con el espigón del quicio de la puerta del Amentit clavado en su ojo derecho y girando sobre ese ojo, tanto si se abre como si se cierra, mientras su boca profiere grandes alaridos. Por la vida de Osiris, el dios grande, señor del Amentit, si te he dicho sobre la tierra: “¡Que se te haga como se ha hecho con este pobre hombre, pero que no se te haga como se ha hecho con este rico!”, es porque yo sabía lo que iba a ocurrirle a este...»

Este texto recuerda poderosamente la parábola evangélica del rico epulón y el pobre Lázaro. Pero también tiene otros ecos, tanto cristianos como de la mitología grecorromana. Sin embargo, su fecha avanzada no impide pensar en que el pensamiento funerario egipcio haya podido recibir ya influencias externas.

4

La más antigua mención escrita del nombre del dios de los judíos

Hace ya más de cien años que se señalaron y son conocidas las analogías entre la religión de Atón y la religión de Israel. Diversos autores se han ocupado de manera extensa de la cuestión, empezando por Sigmund Freud, en su obra *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, y llegando en tiempos más recientes hasta Jan Assmann, que sigue voluntariamente los pasos de Freud, pues este, a fin de cuentas, era de origen judío.

Mismo lugar, mismo tiempo

Recordemos cuál es, en esencia, el quid de la cuestión: el monoteísmo habría aparecido casi de manera simultánea en Egipto y en Israel, significativamente vecinos en el espacio y, por lo que respecta al monoteísmo, en el tiempo. Desde un punto de vista histórico, resulta difícil admitir que un fenómeno tan singular haya surgido al mismo tiempo y tan cerca de otro, y que no haya habido relación entre ellos. La publicación del *Himno a Atón*, de Ajenatón y sus obvias semejanzas con el Salmo 104 de la Biblia desencadenaron bien pronto las especulaciones.

Pero ¿cómo apareció el atonismo en Egipto? Dejando aparte algunas breves menciones del reinado de Tutmosis IV, el atonismo se manifestó y se desarrolló durante el reinado de su hijo Amenhotep III (c. 1402-1364), padre de Ajenatón; y este fue, en definitiva, quien lo transformó: lo convirtió en un monoteísmo revelado y exclusivista, lo cual no era con anterioridad. Paralelo

al desarrollo del culto a Atón en época de Amenhotep III, no deja de llamar la atención la presencia significativa de extranjeros de origen cananeo, o por lo menos de origen semita, en la corte: Dudu, una especie de ministro de Asuntos Exteriores; Aperel, visir del Bajo Egipto enterrado en Saqqara...

La inscripción del templo de Soleb

Existe otro testimonio, poco conocido pero no por ello menos interesante, también de esta época: en el templo del jubileo de Amenhotep III en Soleb (Nubia), edificado hacia 1370 a. C., existe una inscripción con el nombre de Yahweh, que ha sido publicada por Jean Leclant. Se trata de la inscripción más antigua conocida con el nombre del dios de los judíos, el llamado «tetragrama».

El tetragrama recibe este nombre porque el nombre de dios en hebreo se escribe con solo cuatro letras, cuatro consonantes —es el llamado «esquema consonántico» de la palabra, ya que en hebreo no se escriben las vocales—: *Yhwh*. El egipcio jeroglífico tampoco las escribe, de manera que el nombre se translitera del siguiente modo: *Yhw3(w)*; y esto, una vez vocalizado, nos da la lectura correcta: *Yahwe*, *Yahweh*.

Sin embargo, el nombre de Yahweh en Soleb no es un teónimo, sino un topónimo. La inscripción dice: *Ta-shasu Yahwe*, es decir, «el país de los *shasu* de Yahweh». Este lugar, además, se menciona entre «el país de los *shasu* de Turbir» y «el país de los *shasu* de Semet», dentro de una lista de países tributarios del faraón.



Escudo del templo de Soleb que contiene el nombre de Yahweh.

Los *shasu* eran pueblos nómadas que habitaban en Palestina durante todo el Imperio Nuevo, y han sido estudiados por Raphaël Giveon. Se los considera «ancestros de los hebreos», e incluso «protoisraelitas».

¿Qué era, exactamente, el Yahweh de los *shasu* mencionado en Soleb? Se ha especulado con que podría tratarse de una montaña. En todo caso, y como dice Caquot, «sucede que nombres de lugar se convierten en nombres de dioses».

Sea como sea, nos parece excepcional que el primer testimonio escrito del nombre de Yahweh se documente precisamente también en el reinado de Amenhotep III. Tenemos aquí una confluencia más entre Egipto e Israel en esta época crucial; confluencia que hay que añadir a las menciones de los *aperu* o *habiru*, tal vez los hebreos, desde por lo menos el siglo XV a. C.; y la de Israel, en la estela del reinado de Mineptah (c. 1224-1204 a. C.), la cual se ha bautizado como *Estela de Israel*, en la que este nombre lleva, en

jeroglíficos, el signo determinativo de pueblo, de lo que cabe deducir que eran todavía nómadas.

La lectura del nombre de Dios

Aunque nos salgamos un poco de la cuestión, creemos interesante explicar un tema en general mal conocido por los no especialistas: la lectura correcta del tetragrama. Ya en el siglo XVIII el judío Jean Astruc, médico del rey Luis XV de Francia, deslindó dos relatos del Éxodo. Como hemos comentado anteriormente, el autor de uno de estos dos relatos es conocido desde entonces como el Yahwista, y el otro, como el Elohista. Después del destierro en Babilonia (siglo VI a. C.), los judíos, por suma reverencia a Dios y porque su nombre era inefable, de acuerdo con el segundo mandamiento de la Ley de Dios, «no pronunciarás el nombre de Dios en vano», cuando leían la Biblia y se encontraban escrito el nombre de Yahweh (*Yhwh*), lo sustituían en la pronunciación por la palabra *Adonay*, literalmente «mi Señor».

A partir del siglo VI d. C., los masoretas, estudiosos judíos de la Biblia, se dedicaron a vocalizar el texto bíblico. Recordemos que el hebreo, como otras lenguas semíticas, no escribía las vocales; pero como se había convertido en una lengua muerta, se corría el peligro de que los lectores de la Biblia no vocalizasen correctamente, al desconocer la pronunciación exacta de un texto escrito solo mediante consonantes en un idioma que ya no hablaban. Para no tocar el texto consonántico original, los masoretas inventaron los llamados «puntos vocálicos», que se colocaban encima o debajo de las consonantes correspondientes.

El problema se presentó con la palabra Dios, *Yhwh*. Como en la pronunciación ellos leían *Adonay*, al esquema consonántico *Yhwh*, el tetragrama, añadieron los puntos vocálicos de *Adonay*. Lo que ha dado lugar posteriormente a la lectura errónea «YaHoWaH», es decir, Jehová. De lo que se deduce que, mal que les pese a los miembros de cierta secta, Jehová no existe, es solo un error de lectura.

La versión de la Biblia en griego de los LXX (los Setenta, la *Septuaginta*), realizada durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo en Alejandría, utiliza los términos *theós*, «dios», y *kýrios*, «señor».

5

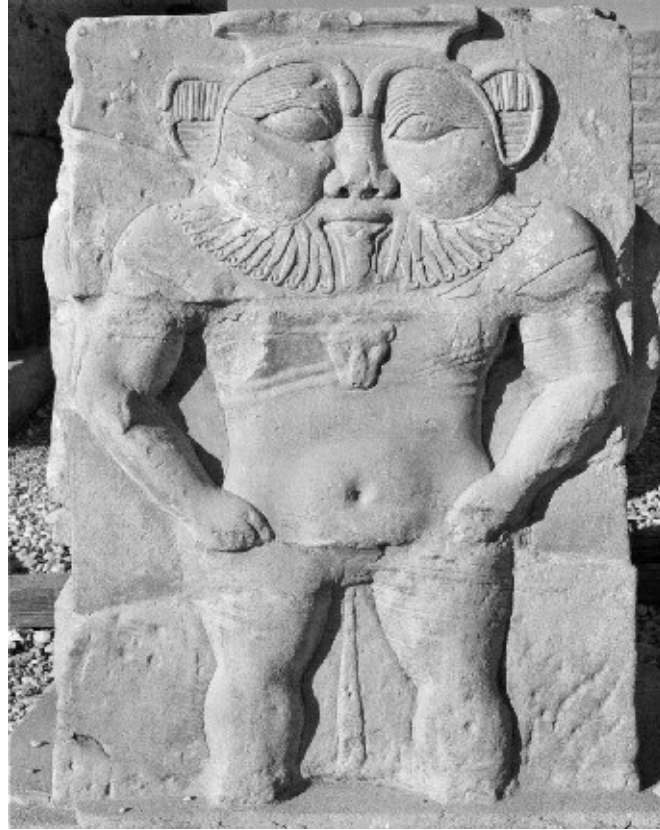
Un dios egipcio singular: Bes

LA DIFUSIÓN DEL CULTO AL DIOS BES

El estudio que sigue sobre el dios Bes es el más antiguo en el conjunto de esta obra, pues se basa en mi primer trabajo de investigación en egiptología. Mi interés por el dios Bes se debía al hecho de descubrir que se trataba de una divinidad egipcia que llegó a convertirse en el dios de Ibiza, hasta el punto de dar nombre a la isla. Debidamente informado, empecé mi investigación en París en el curso 1971-1972, como alumno de la V.^a Sección de la École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, con sede en la Sorbona, bajo la dirección del profesor Jean Leclant, quien me orientó y sugirió la bibliografía que podía consultar en la Biblioteca de Egiptología del Collège de France. El curso siguiente, 1972-1973, me trasladé a Montpellier, para proseguir los estudios de doctorado en Egiptología en la Université Paul-Valéry Montpellier 3, esta vez con el profesor François Daumas, quien dirigió mi trabajo de investigación sobre el dios Bes, y donde conté también con la soberbia biblioteca especializada en egiptología de dicha universidad. El proyecto al principio era estudiar el origen y la difusión de Bes en Egipto, para proseguir después con su expansión mediterránea, desde Chipre hasta las costas de la península ibérica, pasando sobre todo por Cerdeña e Ibiza. Ulteriormente se ha ido completando con el paso de los años.

Este trabajo es, en definitiva, un estudio que se pretende exhaustivo sobre la mencionada divinidad egipcia, y ha sido puesto al día de manera conveniente, aunque bien poco se ha escrito en los últimos tiempos sobre el tema. Para los textos y signos jeroglíficos reenvío a la lista de signos en mi

libro *La lengua de Sinuhé. Gramática del egipcio clásico*, la cual en definitiva es la misma que la *Sign-List* de Alan Gardiner de 1957.



El dios Bes en el templo de Dandara.

No son juegos de palabras

El origen del dios Bes ha sido muy discutido por los egiptólogos del siglo XIX y de los primeros años del XX; el estilo evidentemente no egipcio de su imagen hizo que se le buscaran los más dispares lugares de procedencia, si bien no faltaron autores que sostenían que era una deidad autóctona egipcia. Pero ya en 1911 Hermann Junker señaló el origen africano de Bes según las inscripciones de Dandara, al estudiar y reconstruir la leyenda del retorno de Hathor desde el lejano país de Buhen. Los textos de Dandara y, en particular, los del templo de Hathor en la isla de Filas contienen numerosas alusiones a

esta leyenda del retorno de la diosa, y sabido es que estas inscripciones, aunque tardías, están inspiradas en documentos religiosos mucho más antiguos, que constituyen una de las fuentes más completas para el estudio de la religión egipcia. François Daumas, que ha analizado estos textos, les otorga entero crédito cuando dicen que Bes es señor de Opone (o Pwnt) y de Buhen, y que ha venido de To-Seti. Por otro lado, en estos templos al lado de Bes aparece otro —mejor dicho, otros, pues su nombre está escrito a veces en plural— dios enano, llamado Hity, idéntico a Bes; estas divinidades son prácticamente imposibles de distinguir entre sí, motivo por el cual se da a todas ellas el nombre genérico de Bes. Hity, siempre según las inscripciones de Dandara, ha venido también de To-Seti y es, a su vez, señor de Heken, Opone y Kenset. Bes e Hity son, pues, originarios de la lejana región africana a la que se retiró Hathor-Tfenis en forma de leona salvaje cuando su padre Re gobernaba Egipto, y formaron parte de su alegre cortejo cuando la diosa decidió regresar, convencida por Shu y Tot.

Algunos datos pueden obtenerse también del estudio del nombre del dios: el término «Bes» parece relacionarse etimológicamente con el nombre del leopardo «*ba*» o pantera de África, susceptible de ser escrito con muchas variantes ortográficas. Este felino sería el *Felis cynailurus*, según E. A. Wallis Budge. Por su parte, W. M. Flinders Petrie lo llama *Cynaelurus guttatus*. Por último, Bernard Bruyère lo designa de nuevo con el nombre de *Felis cynailurus*, precisando que se trata de un guepardo. La relación de variantes ortográficas en cuestión se confirmaría por la ortografía silábica «Bas» o «Basa» del nombre del dios, así como por el mantenimiento en la ortografía corriente «Bes» del signo determinativo que representa una piel de animal (lista de signos, signo F27), en lugar del determinativo de la figura humana con barba (A40) o el del halcón sobre una percha (G7), que normalmente podrían esperarse tras un nombre divino; piel de leopardo se escribía mediante el signo mencionado de la piel de animal (F27) y se llamaba «*ba*» y, como veremos más adelante, Bes se viste precisamente con una piel de leopardo, y no es este el único detalle que ha tomado del felino. Por otro lado, es importante tener en cuenta que el signo determinativo de la piel de animal con la cola retorcida (F27) es intercambiable con el signo de la piel de animal con la cola pendiente recta (F28) para escribir el nombre Bes, y este segundo signo tiene regularmente, como ideograma, el significado de moteado o coloreado, aplicándose a los animales. Este aparente doble valor de un mismo signo no existía en realidad para los egipcios, quienes distinguían con dificultad la piel de su color; en general este hecho puede hacerse extensible a

la mayoría de los pueblos antiguos, para los que era imposible distinguir el color y su soporte material. De modo que creemos muy posible que el signo «piel de animal» (F27) que forma parte de la ortografía del nombre «Bes» tuviera el valor ideográfico al mismo tiempo que el de determinativo, puesto que Bes se representa algunas veces con la piel coloreada o manchada, a imitación de los leopardos. *A priori* sería conveniente no descartar la posibilidad de que el ideograma «moteado, coloreado» (F28) fuera en un principio pronunciado en el nombre del dios, a modo de un epíteto, lo que daría una lectura teórica «*Ba-sab*», que significaría «leopardo de piel coloreada» o «manchada». Esta expresión no hay que considerarla como un eufemismo, sino como la simple constatación de un hecho. Y si bien, fonéticamente, implica la dificultad de explicar la caída de la «b» final, en cambio presenta la ventaja de explicar la presencia de la «s». En cuanto a la segunda semivocal «a», su existencia está confirmada por la transcripción griega *Besas* y por el nombre propio copto *Besa*.

Esta parece ser la única etimología válida; todas las restantes son tardías y sin ningún valor para resolver el problema que aquí nos ocupa, pues están basadas en simples juegos de palabras, que los sacerdotes egipcios de todas las épocas se complacían en elaborar, y en contaminaciones etimológicas, también muy usuales en la religión egipcia. A este tipo de etimologías sacerdotales pertenece la asociación de Bes con la llama *besu* (Q7), su conversión durante la dinastía XXII en un dios misterioso, como Amón, *bes sheta*, «señor de los secretos», y en un dios solar *besy*, y aún el texto del *mammisi* romano de Dandara en el que se dice que «Bes ha salido (*bes*) de To-Seti», «*Bes bes Jenet-To-Seti*».

Particularmente interesante a este respecto es el caso de la estatua de culto de los dioses, llamada *bes* o *besu*, que se cita de manera constante en los textos ptolemaicos. El nombre de esta viene, al menos en apariencia, de *bes*, «secreto», puesto que era la estatua escondida, secreta, que se guardaba en el templo; el *Papiro de Nesjons* confirma este sentido en la línea 4, a pesar de la traducción que de este pasaje da Gaston Maspero. Este nombre admite numerosas variantes ortográficas en las inscripciones ptolemaicas, algunas de las cuales reproducen la imagen del dios Bes. Si bien de primera intención podemos asegurar que en este caso el signo con la imagen del dios Bes se utiliza solo por su valor fonético, en realidad estamos seguros de que esta utilización era para los sacerdotes egipcios el reflejo de algo más profundo. Tanto este caso como las restantes etimologías sacerdotales que hemos citado, que para nosotros no son más que juegos de palabras, para los egipcios

representaban mucho más. Para ellos, los nombres de las cosas expresaban su realidad más profunda y, por tanto, estos juegos de palabras eran la expresión de una identidad fundamental.

Los atributos de Bes

El egiptólogo Bernard Bruyère señaló un testimonio de singular importancia: la tumba de Imasib (tumba tebana n.º 65), que data del reinado de Rameses X, en la que se representan los productos aportados de Etiopía, entre los que se encuentran un número de cerámicas decoradas con máscaras de Bes.

El carácter eminentemente africano de los atributos de Bes fue puesto de relieve por Gustave Jéquier, quien se refiere de manera explícita a su cabeza, casi siempre representada de frente y un poco más grande de lo normal, con los labios espesos, la nariz aplanada y el arco supraciliar prominente. También cita su enorme cabellera y su espesa barba, tal vez una máscara como las utilizadas por los danzarines negros; las pequeñas manchas repartidas regularmente por su cuerpo, quizá tatuadas; la corona nubia de plumas, parecida a la de la diosa Anucis; el arpa triangular, de un modelo no egipcio; las armas, como las utilizadas en las danzas guerreras africanas; y, finalmente, la piel y la cola de pantera, que en algunas tribus es la insignia real y, por extensión, el atributo de los guerreros más valerosos.

Por su parte, Bruyère hizo hincapié en algunas de estas particularidades: las plumas que coronan la cabeza de Bes son de avestruz, y el dios puede llevar indistintamente una diadema de ellas, o solo dos o incluso un ejemplar, como el dios Shu o los guerreros nubios; muchas veces, la máscara de brujo que luce está pintada de azul, y tanto esta como las orejas acentúan el aspecto feroz de Bes, al que también contribuyen las manchas de su cuerpo, que es bastante seguro que imiten las del leopardo. Vestido con un paño de tela o con una piel de leopardo y llevando un cubresexo y una cola postiza retorcida igual que los faraones primitivos, la imagen de Bes recuerda muy de cerca a los guerreros nubios pintados en la tumba de Dyanuni (tumba tebana n.º 74), los cuales presentarían asimismo algunas de las características raciales del dios. Bruyère piensa que la cola de Bes no pertenece siempre a la piel de leopardo, por el hecho de que se retuerce como una cola de babuino. Si bien la primera afirmación puede ser cierta, sobre todo cuando Bes va desnudo o vestido con un paño de tela, ello no prueba que la cola sea «a veces» de babuino, pues también las colas de los otros animales se retuercen; en el signo

determinativo de la piel (F27), es más frecuente que la cola esté torcida que derecha; por ello nos parece que, en principio, la piel y la cola de Bes deben pertenecer a un mismo animal, el leopardo.

Pero la característica más importante de Bes es el hecho de ser enano. La cuestión del enanismo de Bes fue muy debatida por los primeros egiptólogos; pero hoy día el asunto parece estar resuelto: Bes es un enano étnico, un pigmeo, y resulta esencialmente distinto del Ptah pateco, que es un recién nacido acondroplásico según ha defendido el Dr. J. Parrot, un enano patológico, es decir, un anormal autóctono, según dice Bruyère, que representaba para los egipcios la imagen de un embrión humano. Es posible que fuera Maspero el primero en señalar que Bes es un enano africano, al ponerlo en relación con los dos pigmeos llevados a Egipto durante el Imperio Antiguo, uno durante el reinado de Izezi por un tal Baurded, quien lo trajo precisamente del país de Opone, y el otro durante el reinado de Fiope II por Herjuf, quien lo encontró en el curso de una expedición por Nubia. El nombre de estos pigmeos en egipcio era *danga* y se escribía determinando los signos fonéticos con el signo de la oreja (F21) y la figura de un enano. Estos pigmeos eran muy apreciados porque sabían bailar la «danza del dios», y precisamente la principal característica de Bes es la de ser el dios egipcio danzarín por excelencia. Pero no solo las representaciones o testimonios de Bes danzarín son muy abundantes, sino que además es bien conocida su imagen tocando diversos instrumentos, entre ellos la doble flauta, el arpa, el tímpano, la lira, la tiorba, el tamboril, el sistro y los crótalos.

A pesar de las pruebas, que creemos abrumadoras, del origen africano de Bes, algún autor más reciente como Michel Malaise sigue opinando que no, sin ofrecer en cambio ninguna alternativa más que una vaga alusión a un hipotético origen autóctono egipcio. Sus argumentos no nos han convencido.

Difusión y carácter del culto a Bes en Egipto

El enano encontrado por Herjuf era originario, según los egipcios, de la «Tierra de los Manes», probablemente emparentada con la isla de Ka del *Cuento del naufrago*, 114; es decir, en los límites del horizonte geográfico de los egipcios, según Maspero países intermedios entre el cielo y la tierra, poblados por seres extraordinarios que estaban en relación con el mundo de los dioses así como con el de los hombres. Ello explica el gran valor acordado a estos pigmeos y a las danzas que ejecutaban, valor atribuido no solo por los

reyes sino también por los dioses, como lo prueba el pasaje de los *Textos de las pirámides*, 1189; su actuación de bufón y de dios al mismo tiempo predisponía de manera favorable y estaba cargada de poderes mágicos.

De este modo, las representaciones figuradas de enanos son relativamente abundantes durante el Imperio Antiguo e incluso antes; Petrie piensa en Ptah para explicarlas y Ballod se inclina a ver en ellas los antecedentes de las posteriores representaciones de Bes y señala al mismo tiempo que se encuentran ya en Nagada. Bruyère, por su parte, va más lejos al suponer que estas figurillas de enanos, junto con las figurillas de hipopótamos y las de mujeres desnudas esteatopígicas, también abundantes en tiempos predinásticos, aparecen asociadas en tumbas de negroides procedentes del Alto Nilo; siempre según Bruyère, serían los prototipos prehistóricos, respectivamente, de Bes, Tueris y Hathor. De todos modos, estamos aquí en el terreno de la pura hipótesis; lo único que podemos asegurar es que esas estatuillas de enanos están todavía muy lejos de la iconografía clásica de Bes, y tal vez no haya que ver en ellas otra cosa que representaciones de los pigmeos danga, los cuales, eso sí, podrían estar en la base de la idea originaria del dios Bes, forjada ulteriormente.

Los primeros precedentes inmediatos de Bes datan del Imperio Medio: son las representaciones grabadas del genio Aha que se encuentran en marfiles mágicos junto a la figura de otros genios familiares. En estos amuletos, hechos de diente de hipopótamo, Aha es un personaje de proporciones normales pero con la cabeza vista de frente y grandes orejas y melenas, aunque sin barba; va desnudo, pero una cola cuelga largamente entre sus piernas; estas están abiertas y sus dos manos se apoyan sobre los muslos o bien sostienen dos serpientes, en la actitud que se hará típica para Bes. Aha cuenta, pues, con muchas de las características futuras de Bes, aunque le faltan, en particular, el enanismo y la barba; en cambio, resulta particularmente interesante el hecho de que junto a él se represente a la diosa Tueris, asociada después a Bes como protectores de los partos, y a otros numerosos genios entre los que hay que destacar el león. La función concreta de los marfiles mágicos resulta muy controvertida, pero lo que parece evidente es que eran amuletos que muy probablemente servían para proteger a los niños y quizá también a los mayores durante el sueño, lo que se justificaría además con la presencia de estas divinidades o genios en respaldos de cabeza para dormir, ya desde el Imperio Medio. Queda por resolver el problema de ciertas estatuillas del Imperio Medio, como la publicada por H. R. Hall. Se trata de una figura femenina desnuda, con una máscara parecida a la de Bes y

Aha, que tiene una serpiente en cada mano; tal vez sea un paredro femenino de Aha, o una sacerdotisa de esta divinidad.

Bes en el Imperio Nuevo

El nombre del dios Bes no está documentado hasta fines del Imperio Nuevo; y su utilización como nombre de persona data también del Imperio Nuevo y en adelante, así como el uso de nombres teóforos compuestos sobre el de Bes. En cambio, su iconografía se remonta al reinado de Hatshepsut: en el gran templo que esta reina se hizo construir en Deir el-Bahari, en el Pórtico Norte de la Columnata Media existe un relieve que representa el nacimiento de Hatshepsut; este tiene lugar sobre una cama coronada con dos cabezas de león y en presencia de numerosas divinidades, muchas de las cuales son idénticas incluso por la posición y portan el signo de vida o hacen el gesto ritual *henu* de la alegría o alabanza. Entre ellas merece destacarse la presencia de Bes y de Tueris; el aspecto del primero en este relieve es verdaderamente remarcable, pues responde ya en todo al tipo que el pequeño dios mostrará en sus posteriores representaciones hasta época romana: enano, con la cabeza vista de frente, melenas, barbas y orejas un tanto animalescas, nariz chata, rechoncho, con los brazos apoyados sobre las caderas, y desnudo pero con la cola colgándole por en medio y detrás de las piernas abiertas. Su identificación no ofrece dudas de ninguna clase.

Por otro lado, es también muy interesante la temprana asociación de Bes y Tueris a las escenas del nacimiento divino de los faraones; Bes, en particular, aparecerá de manera numerosa en los *mammisis* de los templos egipcios de época tardía. Por cierto, será precisamente la abundancia de su representación en estos edificios la que llevará a los sabios de la Comisión de Egipto, en época de Napoleón Bonaparte, al error de llamar a los *mammisis* *Typhonia*, al confundir a Bes, al que no conocían, con Tifón o Set y al interpretar erróneamente el pasaje de Estrabón, *Geografía* XVII, 44. Bes y Tueris son, pues, dioses protectores del nacimiento ya durante el reinado de Hatshepsut; pero, sin duda, esta función ya la desempeñarían desde hacía tiempo. De hecho, Hatshepsut era hija de Tutmosis I y de la reina Amosis, lo que ya nos retrotrae a unos años antes el acontecimiento representado en el relieve de Deir el-Bahari. Pero incluso en esta época, ambos dioses debían de estar ya consagrados como protectores de los nacimientos, y precisamente por esto fueron representados protegiendo el alumbramiento divino de la reina.

A partir del reinado de Tutmosis III comienzan a hacerse relativamente abundantes pequeños objetos con la imagen de Bes. Se trata de escarabeos y otros amuletos con la representación del *praenomen* de este faraón protegido por Bes; también se fabrican figuritas exentas con su imagen. En época de Amenhotep III, Bes aparece con frecuencia en objetos de uso diario, tales como cucharillas, muebles, cerámica, etc., así como sobre relieves murales y ostraca.

Entre los relieves de esta época hay que citar primero el del templo de Luxor en el que se muestra el nacimiento divino de Amenhotep III; la escena es muy parecida a la de Deir el-Bahari y en ella podemos ver, al lado de las mismas divinidades y genios, a Bes y Tueris, de nuevo asociados, asistiendo al alumbramiento del rey. Asimismo, los relieves que decoran la pared del fondo de la gran sala de la tumba tebana n.º 48, perteneciente a Amenemhet, llamado Surer, resultan particularmente interesantes: en uno de los registros podemos ver cuatro habitaciones que contienen una cama cada una y a su derecha dos estatuas de Tueris, dos de Bes y dos de leones. Estas esculturas están conectadas con las habitaciones, según Torgny Säve-Söderbergh, debido a que estas divinidades eran las protectoras de los durmientes y de las mujeres encintas. La relación del león con Bes y Tueris, constatada ya desde los marfiles mágicos del Imperio Medio y que sigue en las escenas comentadas de Deir el-Bahari, Luxor y la tumba tebana n.º 48, se debe al papel desempeñado por este animal en la generación y regeneración. En efecto, los dos dioses primordiales Shu y Tfenis eran dos leones; a título de deidades primordiales estaban a menudo asociados al dios de la fecundidad y del poder creador, Min; y esta asociación se hacía, bien identificando las dos plumas de Min con Shu y Tfenis, bien acompañando a Min con representaciones de leones. Este animal, en definitiva, remitía a la idea en sí de generación y resurrección (o regeneración), la cual, a su vez, se simbolizaba mediante el falo. Todas estas asociaciones, típicas del pensamiento religioso egipcio, se encuentran ampliamente documentadas en textos e imágenes. De este modo, son dos leones los que asisten a la regeneración diaria del sol en el horizonte, según puede verse en el signo jeroglífico que representa dos prótomos de león de espaldas el uno al otro, entre los cuales aparece el disco solar; y del mismo modo, Hatshepsut y Amenhotep III nacen en sendas camas decoradas con cabezas y patas de leones, a imitación de Amón-Re, en los relieves citados.

Las representaciones conocidas de Bes sobre muebles las encontramos en camas y asientos, y es de destacar para esta época el rico ajuar de la tumba de

Yuya y Chuya, padres de la reina Tiy. Muchos de sus muebles tienen imágenes en relieve de Bes y Tueris en las más diversas actitudes, el primero esgrimiendo un par de largos cuchillos, con los signos de protección y de vida en las manos o junto a él, coronado o no con la diadema de plumas, con alas o sin ellas, de frente o de perfil, bailando, tocando el tamboril, sobre el signo del oro, vestido con una piel con rabo y, sobre todo, con el cuerpo lleno de pequeñas manchas. En algunas escenas incluso aparecen varios Bes y varias Tueris.

En las representaciones de Bes de época de Amenhotep III podemos verle casi siempre con su tocado de plumas. El dios aparece ahora sacando la lengua, en ocasiones vestido y, más raramente, con alas de halcón, que habría adoptado para entrar en el mito solar, asistiendo al diario renacer del sol. De hecho, Bes parece haber estado ligado en este momento al culto de Re-Haractes, lo cual podría ser uno de los factores del progreso de la devoción a Bes que Bruyère constató en las casas de Deir el-Medina, progreso que él hizo extensible únicamente a los talleres de todas las necrópolis reales, pero que estamos convencidos de que en realidad debe extenderse en principio a todos los núcleos de población de la época de Amenhotep III. Si este hecho solo se ha constatado en los talleres de las necrópolis reales, es porque estos son los únicos hábitats excavados correspondientes a este momento. En cambio, para pocos años después poseemos el testimonio de Tell el-Amarna, donde se recogieron numerosas representaciones de Bes, lo que no hace sino confirmar nuestro postulado. Más recientemente, Malaise ha estudiado y constatado la relación de Bes con las creencias solares.

Protector de la familia...

Parece evidente que Bes tiene el carácter de una divinidad familiar, protectora de la casa y de sus moradores en general. Y esta protección la ejerce ahuyentando toda especie de genios malignos con sus danzas, al igual que lo hacen los pueblos primitivos, y con su aspecto grotesco, capaz de desarmar cualquier maleficio al provocar la hilaridad de buen augurio. Uno de los autores que se han ocupado de este aspecto del dios, Paul Perdrizet, señala que si Bes está siempre representado de cara es por el mismo motivo que los griegos representaban también así a la Gorgona: el principal poder de Bes contra los poderes malignos estaría en sus grandes ojos fascinadores, y por

ello tenía que verlos siempre de cara; ello explicaría satisfactoriamente también los Bes bifrontes y cuatrifrontes abundantes en la Baja Época.

Este carácter familiar del dios quedó de manifiesto en las excavaciones de la aldea de Deir el-Medina, en cuyas casas los hallazgos de sus representaciones fueron muy abundantes: frescos murales, esculturas de madera (una de ellas de 55 cm de alto), que formaban parte quizá de muebles, un elevado número de terracotas de entre cinco y veinte centímetros de alto, accesorios de tocador, amuletos, ostraca, copas de fayenza y una gran cantidad de cerámicas pintadas y con relieves muestran a Bes. Estos materiales se hallaron principalmente en las salas del «lecho cerrado», existentes en casi todas las casas de la aldea, y asociados a terracotas que muestran mujeres desnudas sobre una cama, simios cercopitecos en diversas actitudes y la diosa Tueris. Y aparecen asociados, sobre todo, a la cerámica llamada hathórica, que está constituida principalmente por ánforas y otros grandes vasos y también por copas, y está decorada con cabezas de Hathor pintadas o en relieve con sus características orejas de vaca, a veces encuadradas por leopardos, y siempre alternando con lotos, papiros y palmas, ocas y patos. En otras ocasiones se trata de ánforas en forma de cuerpo de mujer con los senos perforados.

La asociación de las representaciones de Bes y Tueris con las de Hathor, la diosa del amor, y con las habitaciones del «lecho cerrado» hace pensar a Bruyère que en estas últimas debía de desarrollarse cierto culto doméstico y que los vasos cerámicos citados servirían para realizar las correspondientes abluciones. El carácter de este culto estaría por fuerza relacionado con la reproducción; tal vez el motivo de las ceremonias que se realizaban en las salas del «lecho cerrado» no fuese otro que el parto de las mujeres encintas, lo que estaría de acuerdo con el carácter de Bes que hemos estudiado hasta este momento. No obstante, veremos que desde el final de la dinastía XVIII se documenta otra imagen de Bes que va a devenir muy importante en la devoción popular del dios en la Baja Época: se trata de un aspecto marcadamente erótico, que, asimismo, podría estar en relación ya con el culto doméstico de Deir el-Medina, posibilidad señalada por Bruyère y apoyada por el carácter de los amuletos y terracotas hallados en las salas del «lecho cerrado».

También se ha encontrado amuletos de Bes en Ajetatón (Tell el-Amarna), la capital del faraón monoteísta Ajenatón, lo que prueba el prestigio en alza de esta divinidad.

... y en especial de la mujer

Ya quizá desde la dinastía XVIII, pero sobre todo durante la dinastía XIX, una serie de documentos nos descubre una nueva faceta, muy interesante, de la devoción a Bes: se trata de la representación de mujeres desnudas que llevan tatuada la figura del dios en las caderas. Cuatro de estos documentos han sido señalados por J. Vandier d'Abbadie, y el quinto, por Louis Keimer, refiriéndose y comentando el artículo del anterior. El primero de ellos es una danzarina pintada en un fresco hallado en Deir el-Medina; el segundo es una mujer-músico pintada en la tumba tebana n.º 341, perteneciente a Najt-Amón; el tercero es otra mujer-músico representada en el interior de una copa de fayenza azul, actualmente en el Museo de Leiden; los otros documentos son una cucharilla de marfil y ébano que se encuentra en el Museo de Moscú y dos figuritas de madera halladas en una tumba de Buhen.

Para explicar estos hallazgos, ambos autores los han puesto en relación con otros de época mucho más tardía. Keimer señala una terracota grecorromana que representa una mujer desnuda que en su enorme peluca lleva dos pequeñas imágenes de Bes; estos dos amuletos en la peluca desempeñan el mismo papel que los tatuajes de las caderas de las danzarinas y mujeres-músicos del Imperio Nuevo enumerados. Por su parte, Vandier d'Abbadie pone en relación a estas mujeres que llevan el tatuaje del dios con las llamadas «habitaciones de Bes», halladas y excavadas por J. E. Quibell en Saqqara. Estas curiosas habitaciones datan probablemente de época ptolemaica y forman un grupo que se encuentra superpuesto en parte a la mastaba del este de la pirámide de Ótoes; sus muros están decorados con imágenes de Bes de 1,50 m de altura, hechas de terracota estucada y pintada, en un altorrelieve de hasta 30 cm; junto a las de Bes hay otras de talla inferior que representan mujeres desnudas que, evidentemente, reciben la protección del dios. Además, Quibell señala haber recogido numerosas figuras itifálicas en estas habitaciones y concluye afirmando que se trata de *aphrodisia*. O quizá servían para que las mujeres estériles fueran a ellas a buscar remedio, según la observación de Jean Capart. Evidentemente, aquí Bes no es otra cosa que el dios del amor sexual y de los placeres libertinos, como afirman Quibell y Vandier d'Abbadie; y como tal, el protector de las *pallakides* de Diodoro (I, 84), las servidoras de Hathor y Bes que se libraban a la prostitución. Vandier d'Abbadie cree, pues, que los tatuajes que llevaban algunas mujeres jóvenes del Imperio Nuevo podrían ser un indicio de su profesión.

Por consiguiente, Bes era el protector de la mujer bajo un doble aspecto: por decirlo con las palabras de Keimer cuando habla de las terracotas grecorromanas antes mencionadas, «la femme [...] aussi bien en tant qu'objet de plaisir qu'en tant qu'épouse et mère» («la mujer [...] como objeto de placer y como esposa y madre»).

El Bes protector del parto explica de manera satisfactoria las estatuas de este dios que han servido de sarcófago a fetos humanos, sin duda puestos bajo su protección; pero es posible que también Perdrizet tenga razón cuando acude al Bes protector del sueño, y por ende del sueño eterno, para explicar este fenómeno. El Bes protector del sueño eterno explica también satisfactoriamente su presencia en las tumbas, entre las que hay que señalar como más ilustre la de Tutankhamón. En esta, aparte de imágenes de Bes, se hallaron asimismo representaciones de Tueris, de leopardos, de la vaca Hathor con el disco solar entre los cuernos y de leones. Varios de estos aparecen en pie e imitando alguno de los atributos de Bes, sacando la lengua y con una corona y el signo de protección, poniendo de relieve la conexión de Bes con el león que ya hemos visto en la tumba tebana n.º 48, conexión sin embargo que no debió de llegar nunca a la identificación de las dos divinidades. Recordemos además la asociación de Bes, Hathor y el león con el «sueño» y la resurrección de Osiris. Las concomitancias entre estas divinidades y la misma iconografía de Bes han hecho confundirle con la divinidad leonina e incluso se ha llegado a sostener la identidad de los dos. No parece, sin embargo, que esta opinión pueda sostenerse. Es probable que los egipcios no identificaran nunca a Bes con el león, debido sobre todo a uno de los aspectos primordiales del primero: el dios no dejó nunca de ser el guerrero africano que era en su origen, defensor de los hombres ante las acechanzas de todo tipo de fieras, y una de estas era, precisamente, el león. Bes es, pues, en esencia, el vencedor del león; véanse, por ejemplo, las escenas en que el dios se carga a la espalda una de estas fieras abatidas. Sea como sea, la presencia de todas estas divinidades en una tumba se explica, asimismo, por el hecho de que el muerto va a renacer, como Osiris, o como Re cada mañana, por lo que su asistencia es necesaria.

La faceta de Bes (o de su predecesor Aha) protector del sueño ha sido ya mencionada en el Imperio Medio, y está suficientemente documentada para épocas posteriores. Lo que importa resaltar ahora es la proximidad de conceptos tales como nacimiento, sueño y sueño eterno para el sincretismo religioso egipcio.

La proximidad de estos términos nos explicará también que Bes se convierta, sobre todo en la época tardía, en un dios protector por excelencia, puesto que debe proteger a los mortales desde su nacimiento hasta su muerte, utilizando para tales fines todas las formas posibles de magia, la música, la danza, la risa, el placer e incluso los ungüentos de tocador.

Bes en la Baja Época

A partir del final del Imperio Nuevo, Bes verá acrecentarse todavía más su popularidad de un modo progresivo. La característica más importante de su «teología» —si es que puede llamársela así— en esta época es que va a convertirse en un dios panteo, que es el resultado al que desemboca el sincretismo egipcio; las divinidades así originadas forman una unidad híbrida que acumula en sí los atributos y los poderes de los diversos dioses que la constituyen, resultando mucho más eficaces. Y, de este modo, va a resultar frecuente encontrar, por ejemplo, representaciones de Bes-Min, de Bes-Sopdu y de Bes-Horus, o todavía más complicadas, reuniendo numerosas divinidades en una sola imagen. De la asociación de Bes con Amón y con los dioses solares ya nos hemos ocupado brevemente al mencionar las etimologías sacerdotales. Pero todavía podríamos alargar de manera indefinida la lista de dioses de los que Bes ha tomado algún aspecto.

Por otro lado, la conexión con Horus, iniciada en época de Amenhotep III y determinante de la entrada de Bes en el ciclo solar, va a conocer un auge importante en la Baja Época. Esta conexión con Horus y con el ciclo solar ya debía de existir antes, con toda seguridad, pero no se evidencia hasta la rápida ascensión del culto solar en la época que precede inmediatamente el cisma amarniano. Durante la Baja Época, Bes se convertirá en el protector por excelencia del joven Horus, el Harpócrates de los griegos, identificado con el Sol naciente. Un interesante documento, publicado por H. R. Hall, que corrobora esta función de Bes nos lo da una curiosa estatuilla de bronce de época romana que lo representa llevando sobre su hombro izquierdo a Horus niño. Pero los testimonios más importantes en este sentido son las numerosas estelas llamadas de «Horus sobre los cocodrilos», en las que la imagen del joven dios tiene encima una cabeza o máscara de Bes. Este tipo de monumentos servían para curar a las víctimas de las picaduras de las alimañas, para lo cual debían beber el agua con que previamente se había mojado la estela; de este modo el paciente se identificaba con Horus niño, al

que también le había picado una serpiente y al que los dioses protectores habían sanado. En las estelas vemos a Horus niño dominando toda clase de alimañas protegido por cierto número de divinidades, entre ellas Bes; la traducción reciente de los textos de la más interesante de estas estelas, la *Estela Metternich*, ha sido publicada por Edda Bresciani. El estudio completo de dicha estela es de Budge.

Encontramos también imágenes de Bes particularmente interesantes en los vasos cerámicos que llevan su rostro esquematizado en la pared: esta se aplana en la porción de superficie en la que se encuentra el rostro, el cual se ha representado con sus rasgos más esenciales en relieve. Este tipo de cerámica lo documentó ya por Petrie en Illahun para las dinastías XXI-XXV, y en Gurna para las dinastías XXIII-XXVI; muchos museos poseen en la actualidad un abundante lote de este tipo de piezas.

La importancia de Bes parece hacerse más notoria con el advenimiento de la dinastía XXV Etíope; el dios, procedente de las regiones interiores de África, gozó del favor de los faraones de esta dinastía, y su imagen colosal aparece en las ruinas de Naga y en el templo B 300 «Typhonium» del Dyebel Barkal en Napata. Ninguno de estos monumentos tiene nada que ver con los nacimientos divinos ni con los futuros mammisis, como ha probado Daumas; pero el prestigio de Bes como protector contra las potencias malignas se desarrolló considerablemente en esta época en Nubia, y ello basta para justificar su presencia protegiendo estos templos.

Pero si Bes, a partir de la Baja Época, aparece con frecuencia en templos y santuarios dedicados a otras divinidades, subsiste el problema de que no se conoce un templo consagrado de forma oficial a él mismo en Egipto. No obstante, la difusión de su devoción es extraordinaria, como lo atestiguan amuletos y textos; en el Período Saíta y durante las últimas dinastías indígenas sus representaciones en terracotas, estelas, escarabeos, vasos cerámicos, etc., son innumerables, merece destacarse el Bes hallado en el Serapeo de Menfis, que se encuentra en la actualidad en el Museo del Louvre. Por otro lado, ya hemos señalado la existencia de las habitaciones de Bes en Saqqara; y Perdrizet ha publicado una terracota que representa al dios y a su paredro femenino, Beset, delante de un templo. Bes debía de tener, pues, santuarios consagrados en Egipto; el hecho de que no se conozcan no tiene nada de particular, ya que la religión popular no se desarrollaba en los grandes templos, sino en los pequeños santuarios construidos por la misma gente del pueblo. Y, según Perdrizet, es en estos últimos donde las servidoras de Bes, como la representada en la terracota señalada por Keimer, se librarían

a la prostitución. A imitación de los grandes dioses, en esta época Bes formó una tríada; y así, además de representaciones de Bes y de Beset, la Bes femenina a la que ya hemos hecho alusión, se encuentran representaciones de Bes niño, a veces incluso acompañadas de Beset niña. Estos dos pequeños dioses gemelos no parecen ser sino desdoblamientos de sus padres, Bes y Beset, a los cuales debían invocar particularmente las gentes que querían tener hijos.

A pesar del papel en alza de Bes en los relieves e inscripciones de los templos de época ptolemaica, en época tardía la religión y la teología oficiales estaban ya muy lejos de la comprensión popular, dada la extrema complicación de aquellas. Este hecho favoreció la sustitución de la tríada osiríaca (Osiris, Isis y Horus niño) en la devoción popular por la tríada formada por Bes, Beset y Bes niño. En tiempos de Constantino, Bes llegó a instalarse como señor en Abido, donde suplantará ni más ni menos que a Osiris, que era el único dios del lugar desde el Imperio Medio. Escudado en su oráculo de esta ciudad y amparado en su popularidad, ligado a los placeres afrodisíacos y a las prácticas de brujería, Bes panteo al fin, asumió los atributos y los poderes de tantas y tantas antiguas divinidades, y fue uno de los últimos dioses en sostenerse frente al cristianismo montante. Pero su carrera no va a terminar tras el triunfo total de la nueva religión: convertido en una especie de demonio o genio maléfico, tal vez para vengarse de la supresión de los antiguos cultos, el dios residirá en las ruinas y en las necrópolis para asustar de noche a los mortales y atormentar a los monjes en oración.



El dios Bes sujetando una arma con la mano derecha y una serpiente con la izquierda.

Bes, un modesto semidiós a comienzos del Imperio Nuevo, de origen extranjero, africano, fue ganando ascendiente, de manera lenta pero progresiva, en la religión egipcia, llegando incluso, gracias al sincretismo egipcio, a asimilarse —o a sustituir— en la Baja Época a los más grandes dioses, como Amón, Min, Horus, Osiris, de los que hizo usufructo de sus poderes. Pero detrás de tanta grandeza adquirida, Bes no ha conseguido convencernos de que esta le pertenezca legítimamente. Por decirlo en palabras de Bruyère, Bes es solo un advenedizo un poco oscuro al que la suerte ha conducido a resumir en él tantas personalidades y atribuciones. De todos modos, hemos de convenir con Perdrizet que este advenedizo supo hacerse acreedor a su suerte, al ganarse el corazón y la confianza de las gentes sencillas respondiendo a sus necesidades cotidianas más urgentes, cosa que los grandes dioses de Estado no supieron hacer.

BES EN IBIZA Y EN CERDEÑA

El estudio de la documentación de tipo egipcio hallada en el Mediterráneo occidental ofrece información histórica útil desde diferente perspectiva, ya sea cronológica o arqueológica, e incluso desde las relaciones económicas, tanto del mundo indígena con fenicios y griegos como de estos con Egipto. Pero también proporciona datos desde el punto de vista religioso, aspecto este por el que vamos a interesarnos ahora.

Para empezar, intentemos responder a la siguiente pregunta: la mera presencia de amuletos egipcios en el occidente mediterráneo, ¿implica de algún modo la existencia en estas regiones de alguna forma de culto a las divinidades egipcias? Esta pregunta resulta delicada, pero una serie de indicios que se han ido poniendo de relieve permiten avanzar una respuesta afirmativa. En ese sentido apunta la presencia regular de este tipo de amuletos en las tumbas de mujeres y niños, que eran los dos colectivos humanos que se sentían más especialmente protegidos por ellos. Asimismo, puede aducirse la alta valoración por parte de la población indígena de la «pacotilla» egipcia, puesta de manifiesto por su ocultación junto con objetos de oro, plata y hierro en el tesorillo de la sierra de Crevillent (Alicante). Ello demuestra que los antiguos valoraban más estos amuletos de procedencia egipcia que los modernos arqueólogos, extremo este que puede aún reafirmarse ante el hecho mismo de la fabricación de objetos pseudoegipcios y egiptizantes en Occidente, los cuales tendieron a suplir a los genuinamente egipcios cuando empezaron a escasear ante la creciente demanda, aunque hayan sido poco valorados por los egiptólogos.

Son precisamente estas imitaciones de tipo egipcio las que nos proporcionan una información más elocuente sobre el apego de las poblaciones indígenas y coloniales del Mediterráneo occidental hacia dioses y amuletos egipcios. Así, el estudio que he efectuado de los objetos hathóricos, especialmente bronce, en el ámbito del reino de Tarteso del sur de la península ibérica me ha llevado a la conclusión de la existencia de una vinculación de la diosa Hathor con los rituales funerarios relacionados con libaciones de vino, a semejanza del culto hathórico en Egipto mismo. No cabe, pues, duda de la existencia de alguna especie de culto a Hathor en la Hispania prerromana, que sería a su vez un claro precedente del culto a la Isis romana en la misma región.



Moldes para confeccionar imágenes de Bes,
procedentes de Ibiza.

Bes en el Mediterráneo oriental

El dios Bes tuvo una pronta y rápida difusión por todo el Mediterráneo oriental. Se han encontrado representaciones de Bes un poco por todas partes, pero sobre todo en Fenicia y sus áreas de influencia, confirmando así el favor del que este dios egipcio gozó entre aquel pueblo.

Además de la Fenicia propiamente dicha, la documentación resulta sobre todo abundante y de gran importancia en la isla de Chipre, aunque merecen citarse también otras regiones y localidades del Próximo Oriente, como Licia, Asur o Anatolia. En Chipre se ha supuesto su posible identificación con Heracles. La importancia de Bes en Fenicia y en Palestina, a causa de la fuerte influencia egipcia en estas regiones, queda también probada por la acuñación en Sidón y en Gaza, durante los siglos V y IV a. C., de monedas con la cabeza del dios en la primera de estas localidades y con su busto en la segunda, que constituyen dos interesantes precedentes para las acuñaciones de Ibiza.

Bes en las monedas de Ibiza

Desde que, el año 1956, el semitista Solà-Solé resucitó la teoría según la cual el nombre «Ibiza» significa «isla de Bes», nadie más parece haber opuesto argumentos de peso a dicha teoría. En realidad, Solà-Solé no fue el primero en sustentarla, ya que A. Judas lo había hecho un siglo antes, en 1859, y después Petrie, en 1911: ambos autores identificaron con Bes la figura del anverso de las monedas ibicencas. Desde la filología, la explicación de Solà-Solé es coherente, y se funda en la lectura del epígrafe púnico de las monedas de Ibiza, *Aybeshem* o *Aybushim*: *Ay* significa «isla», y en *beshem* tenemos, o bien el nombre del dios Bes en plural mayestático, o bien un plural étnico. *Aybeshem* ha dado en griego *Ebyssos*, en latín *Ebusus*, en catalán *Eivissa* y en español *Ibiza*. Esta explicación la corrobora la numismática, ya que casi todas las monedas púnicas ibicencas ostentan en el anverso la figura de un enano, fácilmente identificable desde el punto de vista iconográfico, con Bes: la figura, rechoncha y barbada, a veces desnuda, a veces con un

faldellín atado en la cintura, se representa frontalmente, con las piernas medio encogidas, un penacho de plumas en la cabeza y el brazo derecho levantado, esgrimiendo un martillo o maza, mientras con la mano izquierda sostiene una serpiente, con la que lucha. El hecho de que Bes se enfrente, en las monedas, precisamente con este reptil, ha sido puesto en relación con la tradición según la cual en Ibiza no hay serpientes, al contrario de lo que sucede con la vecina isla de Colubraria (Formentera). El testimonio de esta tradición arranca de Plinio el Viejo en su *Historia natural*, III, 11, 78:

La tierra de Ebuso hace que huyan las serpientes y la de Colubraria las cría, por lo que es peligrosísima para todos, menos para quienes llevan consigo tierra ebusitana: los griegos la llamaron Ofiusa.



Monedas procedentes de Ebuso (Ibiza) con la representación de Bes en el anverso.

Según Plinio, pues, el hecho de llevar tierra de Ebuso protegía al portador contra los ataques de las serpientes. Lo curioso del caso es que aún hoy en Ibiza no hay serpientes, e incluso se cuenta que los intentos efectuados de hacerlas vivir en un terrario han sido inútiles; los reptiles han muerto.

Se han realizado diversos intentos de identificar al personaje del anverso de las monedas con divinidades del panteón fenicio y griego: ya hemos visto que en Chipre se ha identificado a Bes con Heracles. Tradicionalmente, los numismáticos lo habían identificado con el Octavo Cabiro fenicio, es decir, Eshmun. Sobre su posible identificación con el dios griego de la medicina, Asclepio, volveremos más adelante.

La única dificultad real que existe para identificar el nombre de Bes en el epígrafe *Aybeshem* de las monedas ebusitanas es el casi total desconocimiento del nombre de este dios en las inscripciones fenicias y púnicas, lo que en principio permite poner en duda que los fenicios conociesen a Bes precisamente con este nombre. De todos modos, y aún teniendo en cuenta la escasez de inscripciones púnicas conocidas, hay que recordar que en Cartago existe una inscripción que al final lleva el nombre *ybeshem*, que ha sido interpretada así: «[...] que son del pueblo de *ybeshem*», es decir, de los ebusitanos. Esto, y el peso de las pruebas aportadas a favor de la «isla de Bes», hace que demos por buena esta traducción y atribución, quitando valor a los argumentos basados en las pruebas negativas —siempre peligrosas en epigrafía y arqueología—, debidas simplemente al azar de los descubrimientos y al escaso número de inscripciones conocidas hoy.

Si Bes dio nombre a Ibiza, significa que este dios debió de tener cierta popularidad entre los habitantes de la isla, lo cual queda confirmado por la arqueología y, sobre todo, por la numismática. De hecho, si el número de representaciones de Bes halladas en Ibiza, tanto en amuletos —como en el reverso de escarabeos pseudoegipcios— como en terracotas, no es proporcionalmente excesivo y no demuestra por sí solo la teoría, en cambio sí que la confirma una vez demostrada de forma satisfactoria por otros procedimientos.

Bes en el Mediterráneo occidental

Por lo demás, las imágenes de Bes en Ibiza no constituyen, ni mucho menos, un hecho aislado. Se han hallado representaciones del dios por muchas otras partes en el Mediterráneo occidental, llevadas, evidentemente, por los fenicios, que fueron sus máximos difusores. Citemos, a título de ejemplo, y solo en la península ibérica, una magnífica máscara de Bes, la más antigua representación del dios conocida en Occidente: está grabada en un gran vaso de alabastro con los cartuchos de Osorcón II (c. 874-850 a. C.), pieza

destinada originariamente a contener vino y reutilizada en la necrópolis fenicia del cerro de San Cristóbal (Almuñécar, Granada) como urna cineraria. Otras representaciones de Bes han sido halladas en lugares como Cádiz, en el cerro del Villar (Málaga), en Villaricos (Almería) o en Ullastret (Gerona). También se han efectuado hallazgos significativamente importantes en Cartago, en Etruria, en Sicilia y en Malta.

Las estatuas de Bes en Cerdeña

Con todo, el lugar más significativo es Cerdeña, donde existen numerosas estatuas de piedra del dios Bes que, procedentes de diversos puntos de la isla, se conservan en el Museo de Cagliari. Mejor o peor conservadas, todas presentan una iconografía idéntica: el dios, vestido con un paño corto atado a la cintura; en el brazo izquierdo, doblado sobre su enorme vientre, tiene una serpiente enroscada cuya cabeza sujeta con la mano; mientras que su brazo derecho está levantado y, seguramente, esgrimía un arma con la que dar muerte al reptil. Sobre la cabeza, en el lugar que debiera ocupar el penacho de plumas, este se sustituye por una prolongación de la estatua con forma de prisma rectangular, que resulta obvio que servía para sujetar un penacho de plumas originales sobre el monumento. La mano derecha del dios no se ha conservado en ninguna de las estatuas que hemos visto en este museo, pero es fácil imaginar que, al igual que lo que acontecía con el penacho de plumas y debido a la dificultad de labrar adecuadamente el arma esgrimida por el dios a causa de la mala calidad de la piedra utilizada, el objeto ofensivo blandido por Bes sería un original, sujetado a la mano de algún modo.

En todo caso, la identificación del dios es fácil desde el punto de vista iconográfico, pues se conocen representaciones egipcias de Bes en idéntica actitud: por ejemplo, y para citar solo un paralelo muy próximo, recordaremos aquí una estela con tres Bes adultos y un pequeño Bes, de piedra calcárea, conservada en el Museo Británico (inventario n.º 1178), fechada hacia el año 600 a. C.

El inventario de las estatuas de Bes halladas en Cerdeña y conservadas en el Museo de Cagliari, que hemos podido realizar gracias a la amabilidad del director de dicho museo, Dr. Ferruccio Barreca, es el siguiente:

1. Materia y color: piedra arenisca rosada.

Medidas: alto, 0,82 m; ancho, 0,53 m; grueso, 0,43 m.

Circunstancias del descubrimiento: hallada en el Forum Traiani, Fordongianus.

Fecha: siglo II a. C.

Descripción: estatua de Bes muy erosionada. Cabeza sin penacho, roto. No se distinguen apenas los rasgos faciales. Brazos doblados en ángulo recto a los lados. El de la izquierda, roto, tiene una serpiente enroscada. Tronco obeso. Vestido con un faldellín atado a la cintura. Faltan los pies.



Estatua de Bes n.º 1 de Fordongianus, Cerdeña.

2. Materia y color: piedra arenisca o caliza clara (blanquecina).

Medidas: alto, 0,79 m; ancho, 0,43 m; grueso, 0,42 m; pedestal, 0,08 m; ancho del pedestal, 0,41 m; grueso, 0,45 m.

Circunstancias del descubrimiento: Forum Traiani, Fordongianus.

Fecha: siglo II a. C.

Descripción: estatua de Bes de formas helenizadas. Le falta la cabeza, rota. Brazos doblados en ángulo recto a los lados, sin las manos. El de la izquierda lleva una serpiente enroscada. Obesidad del tronco, relativamente suavizada. Vestido con un faldellín atado a la cintura, con pliegues muy esquemáticos. Bajo unas piernas muy cortas, aparecen unos pies enormes, que reposan sobre un pedestal.

3. Materia y color: piedra sedimentaria, arenisca o caliza grisácea.

Medidas: alto, 0,86 m; ancho, 0,47 m; grueso, 0,33 m; pedestal, alto, 0,10 m; ancho, 0,36 m; grueso, 0,33 m.



Estatua de Bes n.º 2 de Fordongianus, Cerdeña.

Circunstancias del descubrimiento: Caralis, Cagliari.

Fecha: siglo III a. C. (arte púnico).

Descripción: estatua de Bes, relativamente bien conservada, con señales de golpes de pico. Sobre la cabeza, restos del penacho, roto. Grandes ojos, nariz achatada, boca y expresión sonrientes, gran barba. Brazos doblados a los lados. Lleva una serpiente enroscada en el brazo izquierdo. Obesidad y demás detalles anatómicos de tronco y piernas, bien marcados. Viste un faldellín atado a la cintura. Piernas cortas y pies grandes, que reposan sobre un pedestal.

4. Materia y color: piedra arenisca gris.

Medidas: alto, 1,10 m; ancho, 0,95 m; grueso, 0,55 m.

Circunstancias del descubrimiento: Maracalagonis.

Fecha: dudosa; época púnica o romana.



Estatua de Bes n.º 3 de Cagliari, Cerdeña.

Descripción: imagen de Bes, fragmentada y muy erosionada. Le falta el penacho. Cara muy gastada, pero es perceptible que saca la lengua. Barba

y melena perceptibles. Rasgos anatómicos del tórax bien marcados, haciendo barriguita. Brazos doblados, faltan los antebrazos. En el brazo izquierdo lleva una serpiente enroscada. Va vestido con un faldellín atado en la cintura. Piernas gruesas. Faltan los pies. Conserva restos de estuco.

5. Materia y color: piedra arenisca gris.

Medidas: alto, 0,85 m; ancho, 0,95 m; grueso, 0,55 m.

Circunstancias del descubrimiento: Maracalagonis.

Fecha: dudosa; época púnica o romana.

Descripción: imagen de Bes, fragmentada y erosionada. Falta el penacho. Facciones perceptibles de la cara. Melenas. Saca la lengua. Rasgos del tórax bien marcados, haciendo barriguita. Faltan los antebrazos. Vestido con un faldellín atado a la cintura. Faltan las piernas.



Estatua de Bes n.º 4 de Maracalagonis, Cerdeña.

6. Materia y color: piedra arenisca clara.

Medidas: alto, 1,55 m (con el penacho reconstruido); ancho, 0,80 m; grueso, 0,55 m; pedestal, alto, 0,25 m; ancho, 0,70 m; grueso, 0,58 m.

Circunstancias del descubrimiento: descubierta por Antonio Taramelli, derribada detrás del altar, dentro de un templo en Bitia, durante sus excavaciones del yacimiento en 1933. También dentro del templo, Taramelli halló una inscripción en neopúnico que menciona que el altar fue sufragado por el pueblo entero de Bitia cuando era emperador Marco Aurelio Antonino (Marco Aurelio o Cómodo); la inscripción conserva siete líneas de texto, pero desgraciadamente falta el principio, con lo que el nombre del dios se ha perdido.

Fecha: siglo II o III de nuestra era.

Descripción: estatua de Bes, bien conservada a pesar de la erosión de la piedra, de mala calidad. Tiene un penacho cuadrado, reconstruido, sobre la cabeza, sostenido con un plinto cuadrado. Cara sonriente, saca la lengua. Barba perceptible. Melenas. Torso desnudo, con fisonomía esquemática. Tiene la mano derecha alzada, mientras que lleva una serpiente enroscada en el brazo izquierdo, a la cual sostiene cogida con el puño cerrado. Aquí la serpiente está rota. Va vestido con un faldellín que más bien parece un cinturón, abrochado por delante. Piernas muy cortas y gruesas, y pies gruesos que reposan sobre un zócalo cuadrangular. Restos evidentes de estuco.



Estatua de Bes n.º 5 de Maracalagonis, Cerdeña.

Todas las estatuas están labradas en piedra de muy mala calidad, lo cual sugiere que, en origen, estaban estucadas por completo. No obstante, el hecho de que en lugares como Maracalagonis o Fordongianus se hayan encontrado dos ejemplares indica que debían de ser reemplazadas con relativa frecuencia. Solo una, la de Bitia, ha sido descubierta en excavaciones arqueológicas regulares.

Otros lugares de Cerdeña en los que se han encontrado imágenes de Bes, terracotas o amuletos son, entre otros, Tarros, Monte Sirai, Nora, Nuragus, Porto Torres y la misma Cagliari (necrópolis de Via Ismaglias).



Estatua de Bes n.º 6 de Bitia, Cerdeña.

El culto a Bes en Cerdeña y en Ibiza

En resumen, la presencia de Bes está bien atestiguada en Cerdeña, como también en otros lugares del Mediterráneo occidental. Lo que hace excepcional a esta isla es que es el único lugar en que se han encontrado estatuas de piedra del dios, y además en distintos lugares. La mejor conservada es la que procede de Bitia, que se halló derribada dentro de un templo. La circunstancia de que esta estatua se descubriera en el curso de excavaciones regulares dentro de un templo garantiza que se trata de una estatua de culto, y esta afirmación puede hacerse extensiva sin riesgo a equivocarse a las restantes estatuas de Bes encontradas en Cerdeña. Precisamente así puede explicarse de manera satisfactoria la proliferación de estatuas en un mismo lugar: debían sustituirse de manera periódica para

mantener el culto, y había que ocultar las viejas estatuas ya amortizadas para evitar su profanación.

Por otro lado, la iconografía de las estatuas sardas es idéntica a la imagen que de Bes nos ofrecen las monedas de Ebusus: no cabe, pues, ninguna duda de que estas últimas reproducen una estatua de culto del dios Bes, en todo idéntica a las estatuas sardas. Por consiguiente, Bes no solo dio nombre a Ibiza, sino que además debió de tener un templo y una estatua de culto en la isla. Lo cual justifica que las primeras acuñaciones de moneda ebusitana fueran anepígrafas: dejando de lado el hecho incontrovertible de que en general las primeras acuñaciones púnicas son anepígrafas, y que ello es así no solo en Ibiza, también parece cierto que la imagen de Bes, tomada en las monedas de la estatua de culto del dios, se había convertido en el símbolo parlante de Ibiza, la «isla —o las islas— de Bes»; y esto hacía innecesaria la inscripción para identificar la ceca.

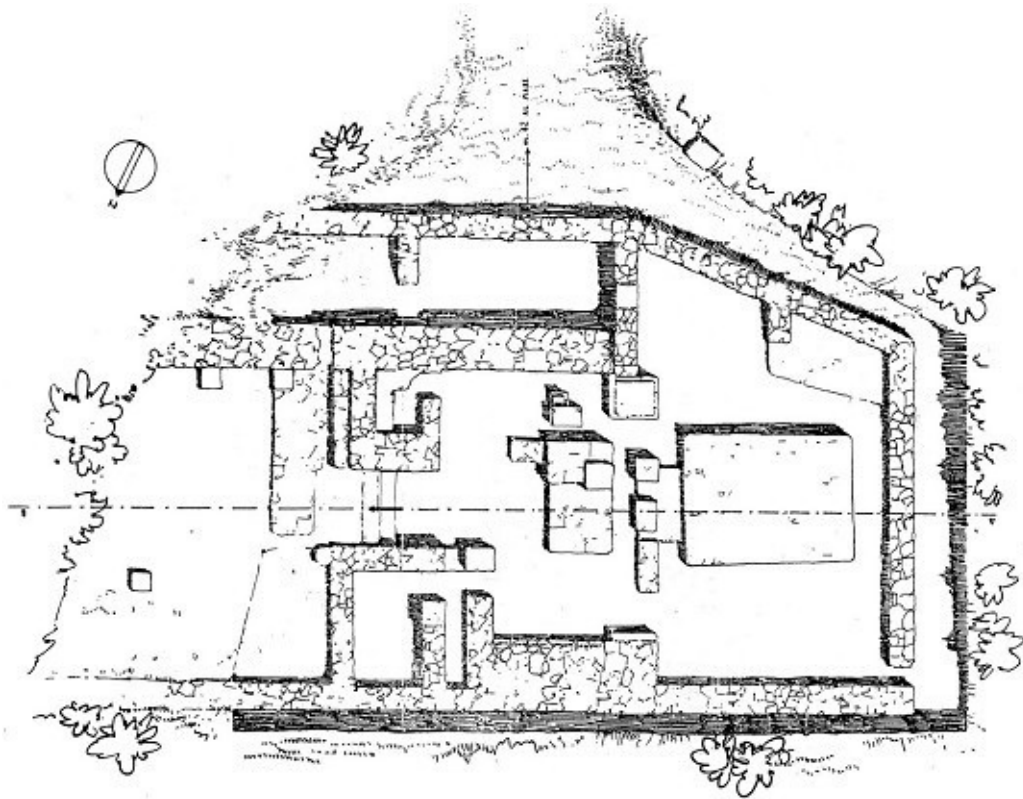
Otra cuestión es la del lugar donde se ubicaría el templo de Bes, hasta ahora no hallado, en Ibiza. Pero si tenemos en cuenta que el templo de Bitia se encuentra junto al mar, y que poseía un depósito de figuras votivas de terracota semejantes a las descubiertas en el depósito de la Illa Plana en Ibiza, no parece muy arriesgado suponer que este pudo ser el lugar donde se ubicara originariamente el mencionado santuario.

Todos estos datos cuadran además con las investigaciones recientes de los latinistas, quienes han identificado a Bes con el Asclepio ebusitano documentado en la Cueva Negra de Fortuna, en Murcia. Ello ha permitido asimismo interpretar el letrero que aparece en las monedas púnicas, *Aybushim*, como idéntico al que contienen las monedas ebusitanas de época romana, *Insule Augustae*, inscripción esta que ha sido interpretada por Jaime Juan Castelló de la siguiente manera:

Islas de un dios, Bes, que no figura en el panteón romano, que, de figurar, bien podría llevar el epíteto de augusto ya que sus funciones son las de las divinidades augustas, y se concretan en los augurios y en la curación, funciones a la vez de aquellos que han vencido a la serpiente.

Así, no parece que puedan caber muchas dudas razonadas sobre el hecho de que el dios Bes tuvo culto, como mínimo, en las islas de Cerdeña e Ibiza, y tal vez también en otros puntos del Mediterráneo occidental, y que este culto iniciado en época fenicio-púnica alcanzó la época romana. Hace años, Miquel Tarradell defendía la importancia de la presencia de Bes en Ibiza para

justificar su aparición en las monedas de la ceca, y aportaba un argumento inédito en la isla para reforzar su hipótesis: la utilización como «medallas» de monedas ebusitanas con la imagen de Bes, demostrada por el hecho de poseer una perforación en el borde que permitía llevarlas colgadas, y su utilización efectiva de esta guisa en collares de amuletos. Todo lo cual confirma, según Tarradell, que para los portadores lo que contaba de estas monedas agujereadas no era su valor económico, sino el religioso.



Plano del templo de Bes en Bitia.

Bes, el dios de Ibiza, se expandió por todos los rincones del Mediterráneo de mano de los fenicios, los cuales lo habían conocido en Egipto. Pero él no era, sin embargo, una deidad de origen egipcio. Todos los indicios parecen señalar hacia un lejano origen africano. Aunque extranjero en Egipto, Bes llegó a ser una de las divinidades más populares en el país del Nilo, y una de las divinidades con más aceptación fuera de él, puesto que supo responder y adaptarse a las necesidades humanas mucho mejor que otros dioses del panteón egipcio teológicamente mejor situados.

6

Tueris y el oxirrinco

Recordemos que uno de los mitos más célebres de la religión egipcia es el del asesinato de Osiris por su hermano Set, y la consiguiente lucha entre Horus, hijo de Osiris, y Set. Pero este último, derrotado por Horus, no fue proscrito, sino que se convirtió en dios del desorden, la esterilidad y el desierto (rojo como él). Uno de los lugares donde su culto se mantuvo más enraizado durante el Imperio Nuevo, además de Pi-Rameses, en el delta oriental, fue en el nomo oxirrinquita, nomo XIX del Alto Egipto, de cuya capital, Seper-meru, Set era el dios principal junto con su hermana y esposa, Neftis, y su madre, Nut, el cielo, llamada también Tauret, Tueris (la Grande). De todo ello hallamos abundantes testimonios en el *Papiro Wilbour*, del reinado de Rameses V (c. 1146-1142 a. C.).

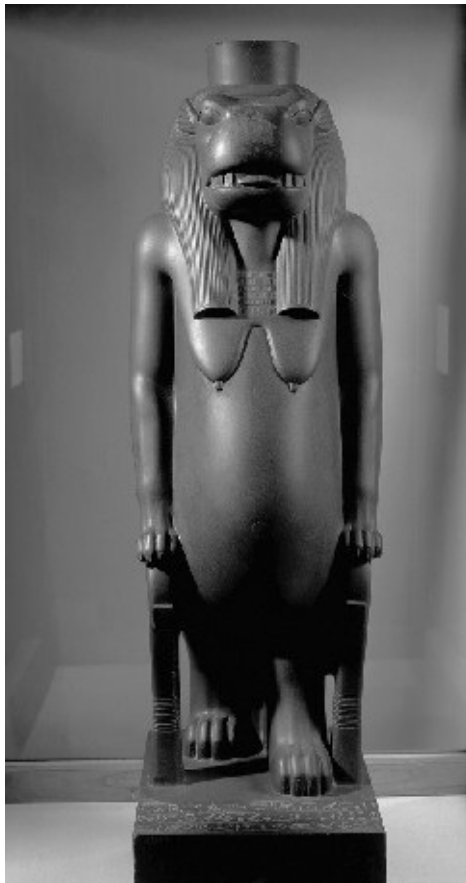
Nut, madre de Set, desde el Imperio Nuevo se representaba con cuerpo de mujer encinta y cabeza de hipopótamo, realizando así la relación de madre e hijo, ya que Set, además de un animal fantástico, era también un hipopótamo rojo. Esta forma de divinidad femenina con estos rasgos fue muy popular desde el Imperio Nuevo como protectora de las mujeres embarazadas, acompañando muchas veces a Bes.

La diosa Tueris en Oxirrinco

Set cayó definitivamente en desgracia durante el Tercer Período Intermedio, coincidiendo con el ascenso imparable del dios Osiris: hacia el año 800 a. C., empieza su «satanización», por lo que sus imágenes e inscripciones son destruidas y borradas de manera sistemática. También en el nomo XIX del

Alto Egipto su culto desaparece, así como tal vez su ciudad, Seper-meru, cuyo emplazamiento nos es, aún hoy día, desconocido. Las elaboraciones teológicas posteriores no hicieron sino conservar el recuerdo fosilizado de la presencia de Set en la región, el lugar en definitiva donde Horus venció y destruyó a su rival. A este respecto, destacamos que los textos de los templos ptolemaicos siguen considerando el nomo como «setiano», y por consiguiente «maldito», por respeto a las tradiciones antiguas. Asimismo, Plutarco narra que un pez oxirrinco devoró el falo de Osiris, tras el desmembramiento de su cuerpo por Set: de ahí se había inferido que en época de Plutarco (siglo II d. C.) los habitantes del nomo oxirrinquita seguían siendo adoradores de Set. Pero todo ello no era sino un malentendido.

Ante la persecución del culto a Set, los habitantes del nomo oxirrinquita dirigieron su piedad hacia su madre, Tueris, de modo que la extraordinaria difusión de su culto a partir del Período Saíta y hasta la época romana en este lugar queda justificada como culto sustitutorio del anterior culto a Set, eso sí, al precio de importantes transformaciones. Este proceso de cambio y de adaptación del culto de Tueris a la nueva situación lo recoge de manera grosera Plutarco, quien cuenta que Tueris, concubina de Tifón (Set), lo traicionó pasándose al bando de Horus.



La diosa Tueris.

Bajo su nombre de «la Grande», Tueris estaba presente en todo Egipto. De modo que los habitantes de la provincia oxirrinquita se singularizaron denominando a Nut, el cielo, madre universal, con el apelativo vago de «la Grande», mientras que en otras regiones dicha divinidad recibiría una identidad más precisa: Hathor, Mut, Isis, etc. En Oxirrinco, pues, Nut es Tueris, «la Grande».

Al mismo tiempo, una nueva localidad surgió en el nomo XIX del Alto Egipto, erigiéndose como nueva capital del mismo: Pemdye, en egipcio; Oxirrinco, en griego. Antiguo campamento de *medyau*, mercenarios nubios encargados de la policía de fronteras durante el Imperio Nuevo, la flamante ciudad se convirtió en capital del nomo durante el Período Saíta.

No sabemos bajo qué aspecto se veneraba a Tueris en el nomo durante las altas épocas; solo podemos constatar la ausencia de las características

representaciones en forma de figura femenina encinta con cabeza de hipopótamo, tradicional en otros lugares de Egipto.

Hacia 1955, excavadores clandestinos extrajeron de las cercanías de El-Bahnasa (la antigua Oxirrinco) una docena larga de bloques de piedra calcárea, con decoración en relieve e inscripciones jeroglíficas a nombre de los «faraones» Alejandro IV de Macedonia (el hijo póstumo de Alejandro Magno, 317-310 a. C.), Ptolomeo I Sóter (305-283 a. C.) y Ptolomeo II Filadelfo (283-246 a. C.). Los bloques circularon por el mercado de antigüedades desde El Cairo hasta Europa, y han acabado desperdigados en museos de Holanda (Leiden) y Francia (Besançon), así como en colecciones privadas de Suiza.

Las inscripciones mencionan un templo, Per-jef, «la Casa del mechón de cabello» (?), así como diversos dioses del Bajo Egipto y de Nubia. Los dioses del Bajo Egipto son Isis, Osiris y su hijo Horus; los de Nubia son Tueris la Medyat, Osiris y Dedun. Tueris se representa aquí como mujer, con el tocado y los atributos isíacos. Los dioses nubios sustituyen, por supuesto, a los dioses del Alto Egipto, y su función es aportar la Inundación anual; pero la presencia de dioses específicamente nubios, en vez de los correspondientes dioses del Alto Egipto, en un templo del nomo XIX del Alto Egipto, tal vez obedezca a la antigua presencia de nubios-*medyaiu* como policías en la región.

La diosa Tueris y el oxirrinco

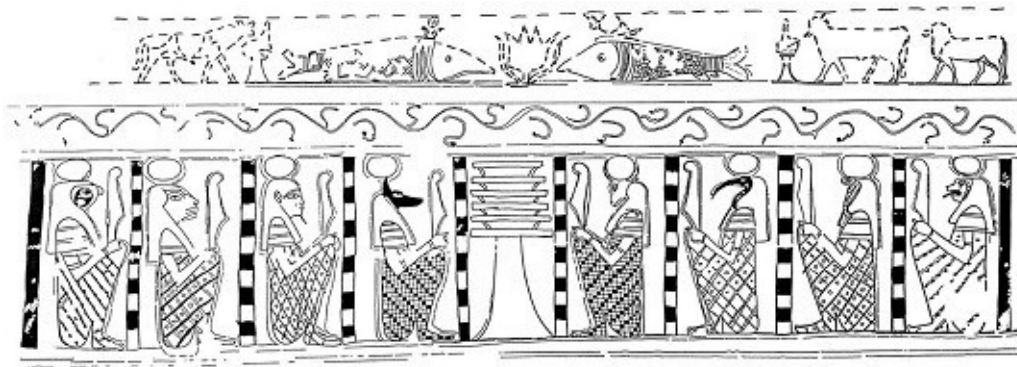
En época romana, Tueris seguía siendo la primera divinidad del nomo, solo tras Serapis, y había diversos templos de Tueris con sus sacerdocios. La diosa se identificaba con Isis, Nut, Neit de Sais e incluso con Atenea, y el tuereion de Oxirrinco estaba considerado el templo ancestral de la ciudad. El nombre griego de la capital del nomo, Oxirrinco, atestigua la existencia de un importante culto a este pez nilótico, y los frecuentes hallazgos en la región de figuras de bronce tardías que lo representan confirman dicho culto. El hecho de que Plutarco mencionase que el falo de Osiris fue devorado por un lepidoto, un pargo y un oxirrinco hizo que se identificara al pez de las figuras de bronce con este, y, por consiguiente, se consideró a los habitantes de Oxirrinco adoradores de Set todavía en la Baja Época y en tiempos romanos.

Sin embargo, el culto a Set había desaparecido por completo de Oxirrinco en la Baja Época, y además el tocado hathórico del pez representado en los bronce demuestran que se trata de una divinidad femenina. Por último,

recientes hallazgos casuales de figurillas de bronce con inscripción demótica, y de una estela griega fechada de Ptolomeo XI Alejandro I Filométor (107-88 a. C.), han venido a demostrar que la divinidad encarnada en el oxirrinco no es otra que Tueris: por lo menos una de esas estatuillas tiene en su zócalo una dedicatoria en demótico a esta diosa; y en la estela griega, que conmemora trabajos realizados en un templo de Tueris, se representan un lepidoto y un oxirrinco afrontados. Asimismo, recordemos algunos hallazgos antiguos interesantes, como el sarcófago encontrado en El Gamhud en 1907, que posee la representación del difunto momificado como Osiris y sobre él, en vez del ave que representa habitualmente a Isis, hay un pez oxirrinco; o el hallazgo casual, en 1967, en Zawiyet Barmasha, de una necrópolis de peces con sarcófagos en forma de oxirrinco.

Así pues, la personalidad de Tueris la Grande procedía de tres diosas: Neit-Atenea, madre de Sobek y de Set, que era un pez latos; MehitTfenis, esposa de Shu, que era un lepidoto; e Isis-Hathor, hermana y esposa de Osiris y madre de Horus, un oxirrinco. Tueris de Oxirrinco, pues, era una diosa celeste, universal y maternal, encarnada en peces.

Los recientes trabajos efectuados por la Misión Arqueológica de Oxirrinco han venido a precisar algunos de nuestros conocimientos. Así, en una tumba de la Necrópolis Alta del Período Saíta fechada en el siglo VII a. C. se menciona el templo Per-jef, así como el culto, entre otras divinidades, a Tueris. Este templo ha resultado ser un osireion subterráneo situado a 1,5 km de la Necrópolis Alta, descubierto el año 2000. Y años después, en 2012-2013, hemos hallado en la misma Necrópolis Alta dos necrópolis de peces oxirrinco, con varios miles de ejemplares enterrados, algunos incluso con signos de momificación, y fechadas en torno al Período Persa (siglos VI a IV a. C.); cerca había restos de algún edificio religioso destruido. Otras tumbas de la Necrópolis Alta, pertenecientes a época grecorromana, han proporcionado pinturas murales de oxirrinco y lepidotos afrontados, así como cartonajes de momias humanas con representaciones parecidas.



Los peces oxirrinco y lepidoto, de una tumba de Oxirrinco.

Antes de proseguir, creemos necesario aprovechar la ocasión para prevenir al lector acerca de un estéril debate entre historiadores, que ha ocasionado bastantes malentendidos desde hace unos cuantos años: la numeración de los reyes Ptolomeos. Hay que recordar que dicha numeración es debida a los historiadores contemporáneos, ya que los antiguos distinguían a dichos reyes solo por sus epítetos. Tradicionalmente, los Ptolomeos reyes eran dieciséis, de modo que el último de ellos era Ptolomeo XVI Cesarión, el hijo de César y de Cleopatra VII. Pero he aquí que, en 1954, el papirólogo Cressy Skeat publicó en Múnich un artículo en el que suprimía de la lista a Ptolomeo Apión, el anterior Ptolomeo IX Apión, con el argumento de que no reinó nunca en Egipto sino solo en Cirenaica; con ello había que corregir la numeración de los reyes Ptolomeos siguientes hasta un total de quince. Sin embargo, el argumento no ha sido unánimemente aceptado: además de la fuerza de la tradición historiográfica moderna, está el engorro de tener que cambiar la numeración de ocho reyes, con todas las contradicciones que ello ha producido, así como el hecho incontrovertible de que Ptolomeo Apión era miembro de la dinastía Lágida y que, hasta el momento de su accesión al trono, Cirenaica formaba parte del reino de Egipto. Incluso hay quien ha llevado el caso al extremo de suprimir también al joven Ptolomeo VII, que solo reinó unos días antes de ser asesinado por su propia madre, con lo que se ha hecho una nueva propuesta de numeración que ha llevado la cuestión casi al caos. De modo que en este momento el tema está como sigue: la última propuesta de renumeración no ha sido aceptada; la de Skeat ha sido admitida

por una mayoría de historiadores del mundo helenístico, pero ha sido mayoritariamente rechazada por museos y anticuarios; mientras que entre los egiptólogos, ajenos a la polémica, se impone la tendencia al regreso a los orígenes, distinguiendo los últimos reyes Ptolomeos solo por sus epítetos, prescindiendo de la numeración. Quede claro que, como historiador y egiptólogo, sigo con la numeración tradicional.

El oxirrinco no devoró el falo de Osiris

Según el mito, Isis, metamorfoseada en ave (un milano), hizo el amor con el difunto Osiris. Pero el sarcófago hallado en 1907 en El Gamhud muestra sobre el difunto momificado, y por lo tanto osirizado, no un ave, sino un pez oxirrinco, como ya ha señalado Jean Yoyotte.

La publicación en 1973 por J. A. Omlin del *Papiro satírico-erótico de Turín* señala el comienzo de una serie de estudios que han mejorado notablemente nuestros conocimientos sobre la vida sexual de los antiguos egipcios y de sus dioses. A las obras ya clásicas de Lise Manniche y de Luis Manuel de Araújo hay que añadir, entre otros, los estudios de Philippe Derchain sobre tal o cual aspecto del erotismo. Más recientemente, se ha de mencionar el libro de Ruth Schumann Antelme y Stéphane Rossini y, en última instancia, el muy interesante artículo de Philippe Colombert y Youri Volokhine sobre la autocensura entre los egiptólogos.

Todo esto viene a cuento de lo siguiente. Hemos dicho que, en la Baja Época, Tueris era la primera divinidad de la ciudad de Oxirrinco, solo detrás de Osiris (y Serapis). Se la representaba al principio de la época macedónica como una mujer, con atributos isiacos: así la podemos ver en los relieves de un bloque del Museo de Leiden, que pertenece al templo oxirrinquita llamado Per-jef.

Por otro lado, se han hallado numerosas imágenes de bronce de peces oxirrinco en el nomo oxirrinquita, siempre en excavaciones clandestinas, fechadas en las épocas saíta y persa. Este hecho y el pasaje de Plutarco ya comentado han hecho identificar tradicionalmente el oxirrinco con uno de los peces que se comieron el falo de Osiris; y, en consecuencia, a los adoradores del oxirrinco con adoradores del dios Set. No obstante, también hemos visto que el culto a Set ya había desaparecido de Oxirrinco en el Período Saíta. Además, las imágenes del pez oxirrinco ostentan de forma habitual una corona hathórica, por lo que se trata de una divinidad femenina. Las imágenes

de bronce con inscripción demótica y la estela griega de época de Ptolomeo XI Alejandro I muestran que la divinidad pisciforme no es otra que Tueris.

A pesar de todo, el mismo Yoyotte se quejaba de que ninguno de estos documentos, por interesantes que sean, haya sido hallado en excavaciones regulares en el yacimiento de Oxirrinco. El inicio de los trabajos de la Misión Arqueológica de la Universidad de Barcelona en 1992 ha permitido, pues, poner remedio a esta situación.

Todo ello prueba que, en el nomo oxirrinquita, Isis se transformó en un oxirrinco —en egipcio, el nombre del pez es femenino— para amar y resucitar a Osiris. El oxirrinco no se comió, por consiguiente, el falo de Osiris como decía Plutarco, sino que él —en realidad deberíamos decir «ella»— despertó el deseo sexual del difunto y él (ella) lo resucitó. Así pues, asistimos a una escena de sexo oral, ni más ni menos que a una divina felación, con la que el esperma de Osiris penetró en el cuerpo de Isis, el (la) oxirrinco, engendrando así a Horus.

De hecho, son numerosas las tradiciones antiguas que identifican a peces con diosas. Y en la *Historia de los dos hermanos (Papiro d'Orbiney)*, el falo de Bata, arrancado, tirado al agua y tragado por un pez, conserva su poder sexual y generador. Según Plutarco, recordémoslo, tres peces se habían comido el falo de Osiris: sin duda, se trataba de una referencia mal interpretada de los tres peces-diosa integrados en la personalidad de Tueris.

7

Los Campos Elíseos y las chufas

He de reconocer que el presente trabajo, que está alejado de mis áreas más habituales de investigación, ha sido realizado sobre todo para satisfacer mi curiosidad y mis dudas; por consiguiente, contiene bastante subjetividad. Sin embargo, las conclusiones a las que he llegado me parece que están suficientemente justificadas.

Todo comenzó hace ya años, cuando me di cuenta de que desconocía el significado exacto del nombre del paraíso egipcio: el *Sejet-iaru* o, mejor, *Sejet-ialu*, el «Campo de Ialu». Esta expresión se traduce usualmente en francés como *Champ des Souchets*, y designa el lugar mitológico del paraíso egipcio, situado en el Oriente, donde tenía lugar la purificación de los difuntos, según nos explican Paul Barguet y Jean-Claude Goyon. Ni la traducción inglesa, *Field of Rushes*, ni la alemana, *Gefilde der Binsen*, me aclaraban mucho el concepto ni me parecían muy convincentes: «Campo de los Juncos», en castellano. Como seguía intrigado por el significado de la expresión, se me ocurrió un día consultar en un diccionario francés la definición que daba de la palabra *Souchet*: «*Bot.* Planta del borde de las aguas, de las cuales una especie tiene un rizoma alimenticio, y otra es el papiro (familia de las ciperáceas)». A su vez, busqué la palabra en un viejo diccionario francés-español, con el siguiente resultado: «*Souchet.* Junco (planta); [...] *souchet comestible*, chufa».

Las chufas en el antiguo Egipto

De modo que ya tenía la explicación: hay dos especies —no una— de *souchets* o «juncos», el papiro y la chufa. Es totalmente innecesario demostrar que el papiro era bien conocido en el antiguo Egipto. Pero ¿y la chufa? Pues también, para sorpresa mía; buscando en el quinto volumen del *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache* de Adolf Erman y Hermann Grapow, en la sexta línea de la página 359, encontré lo siguiente: *twfy, chufy*, «*Papyrus als Pflanze des Delta*», palabra conocida en neoejipcio y en época griega; también se hallaba en jardines. La palabra *chufy* también es conocida en hebreo y en copto.

La chufa (cuya escritura jeroglífica, *twfy*, vemos a continuación) es una planta de la familia de las ciperáceas; su nombre científico es *Cyperus esculentus*. Es distinta de otra ciperácea, el junco común.



El hallazgo me impresionó agradablemente. Recuerdo que hace ya muchos años el profesor François Daumas me había comentado en diversas ocasiones que una de las cosas que más le gustaban de España era la horchata de chufa. Y cuando se lo comenté al profesor Jean-Claude Goyon, le pareció muy interesante; me comentó que, como suelen decir los sabios franceses, «*il faudrait faire une enquête*», e insistió en llevarse a su casa una botella de horchata, aunque fuese en conserva. Como mis conocimientos de botánica son escasos, no me decidí a profundizar más en el tema, sobre todo teniendo en cuenta que cuando comenté el hecho a mi colega Marguerite Erroux-Morfin, ella sí especialista en botánica, me dijo que ya estaba sobre la pista. De hecho, había comenzado con el estudio del papiro, *Cyperus papyrus*, pero de ahí su interés pasó, naturalmente, al *souchet comestible*, es decir, a la chufa y a su horchata.

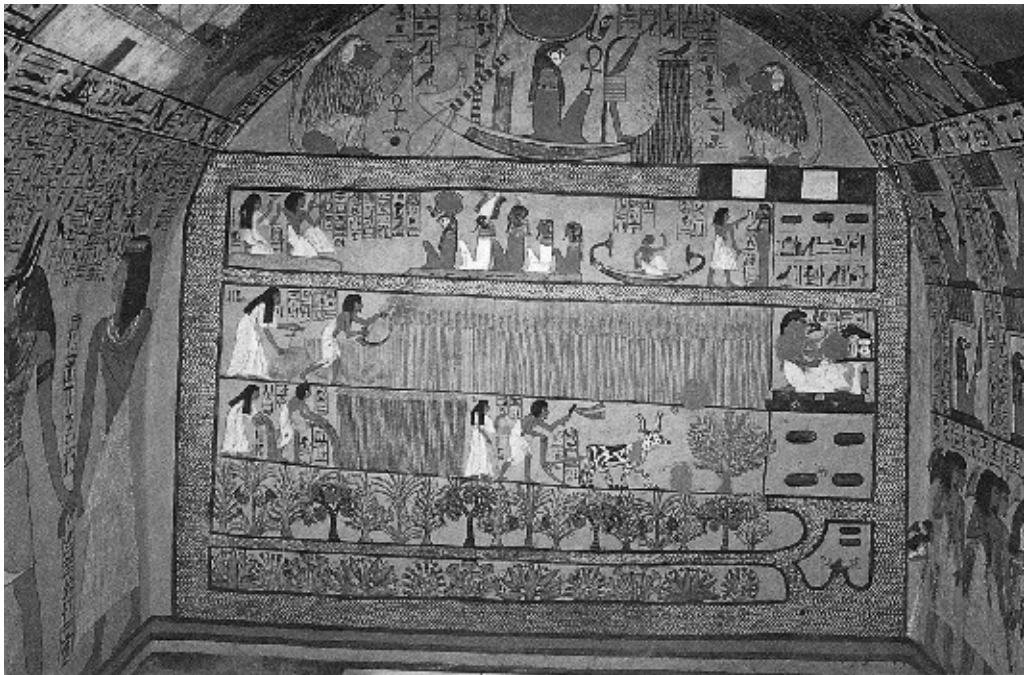
Para lo que ahora nos interesa aquí, Erroux-Morfin da algunos datos interesantes sobre la chufa. Por ejemplo, el nombre *chufi* sería protosinaítico, es decir, de origen cananeo, y la palabra misma solo aparece en Egipto a partir del Imperio Nuevo. Pero esto no significa que chufas no hubiese antes en Egipto: de hecho, la planta está documentada abundantemente desde el Período Predinástico. En efecto, tanto el papiro como la chufa se dan espontáneamente en el delta y en las márgenes del Nilo. Chufas se encuentran

tanto en Palestina como en el Sudán —significativamente, en la región de Chuf— y alrededor de todo el Mediterráneo, hasta Sicilia y Valencia. Siempre según Erroux-Morfin, no fueron los árabes, sino los fenicios, quienes introdujeron verosímilmente su cultivo en la zona valenciana.

El Campo de Ialu, los Campos Elíseos

Volviendo al Campo de Ialu, este es citado ya desde los *Textos de las Pirámides* del Imperio Antiguo. Según Barguet se trataba de la Isla de los Justos, el lugar de la elección de los justos, los Campos Elisios o Elíseos, si bien hay que reconocer que esta opinión no es compartida por Jean Leclant, quien no cree que el nombre griego venga del egipcio, aunque no da sus razones; además, traduce sistemáticamente Campo de Ialu por la antigua versión «Campo de las Cañas». Originariamente, el Campo de Ialu era un lugar de purificación que se encontraba al sureste del cielo, gobernado por el dios Haractes; más tarde pasó a ser una región subterránea, gobernada por Osiris. Se trataba de un prado con agua y con islas en medio, rodeado por muros de cobre. Un barquero o guía controlaba el acceso. En él se realizaban trabajos agrícolas, incluso por parte del rey, y se cultivaba cebada y espelta, además de ciperáceas, como su mismo nombre indica. En definitiva, el Campo de Ialu producía la comida de los dioses y, también, de los difuntos.

Es interesante comprobar que esta tradición se mantuvo a lo largo de los siglos, con la mención que de ella hace el griego Plutarco, en su vida del romano Sertorio, 8, 61-62, dentro de su magna obra *Vidas paralelas*, situando los Campos Elíseos en las islas Afortunadas, es decir las Canarias:



Los Campos Elíseos, tumba de Sennedyem, Deir el-Medina.

Estas son dos [islas], separadas por un breve estrecho, las cuales distan del África diez mil estadios, y se llaman Afortunadas. Las lluvias en ellas son moderadas y raras, pero los vientos, apacibles y provistos de rocío, hacen que aquella tierra, muelle y crasa, no solo se preste al arado y a las plantaciones, sino que espontáneamente produzca frutos que por su abundancia y buen sabor basten a alimentar sin trabajo y afán a aquel pueblo descansado. [...] Hasta entre aquellos bárbaros es opinión, que corre muy válida, haber estado allí los Campos Elíseos, aquella mansión de los bienaventurados que tanto celebró Homero.

En lo referente a Egipto, todo eso ya ha sido bien argumentado por Erroux-Morfin, de modo que no quedaría nada más que añadir... si no fuese que se me ha ocurrido ir un poco más allá. He de reconocer que mi razonamiento es más bien especulativo, y que no tengo más pruebas que las que ha utilizado mi colega; aun así, creo que no me falta lógica, lo que me da

una excusa para ampliar brevemente este tema, que me parece que tiene algo de gracia. Hemos quedado en que el Campo de Ialu es conocido como mínimo desde el Imperio Antiguo, pero que en cambio el término *chufy* no se conoce en Egipto hasta el Imperio Nuevo. Lo que no quiere decir que en Egipto no hubiese desde mucho antes ciperáceas comestibles, así como de las otras. De modo que ¿en qué ciperácea estarían pensando a la hora de designar su paraíso los egipcios de la época de las pirámides? No creo que pensasen ni en el junco común, ni en el papiro, teniendo como tenían las chufas, el *Cyperus esculentus*. ¡Que, encima, eran comestibles... tanto en este mundo como en el Más Allá! El Campo de Ialu sería, pues, el «Campo de las Chufas»; solo que, como todavía no conocían este nombre, lo llamaron el «Campo de las Ciperáceas (comestibles)», lo cual sería la traducción bien literal del término.

Y una última consideración, para terminar. Sé que me salgo de la seriedad que el tema requiere, pero la misma Erroux-Morfin me da pie a ello, con su alusión al rey Jaime I el Conquistador, nacido en Montpellier —donde ella misma reside—, y a la leyenda que vincula a este rey con el origen de la horchata de chufa y con el de su nombre. Recordemos brevemente el mito, que recoge una simpática etimología popular de la palabra «horchata»: una chica le ofreció al rey un vaso para beber y refrescarse, y el rey, agradecido, le dijo: «*Això és or, xata*», es decir, «Esto es oro, chata». Pues bien, me queda una oportunidad de hacer llegar la leyenda implicando al actual jefe del Estado francés. Si después de todo acabo teniendo razón, el presidente de la República francesa, que vive precisamente en l'Élysée, el palacio del Elisio o Elíseo (en griego, Elíseo se decía *elysion*, con *i*) cerca del parisino *boulevard des Champs Élysées*, viviría por tanto, y en definitiva, en el «Palacio de las Chufas», cerca del «Paseo de los Campos de las Chufas». *Voilà*.

III

CIVILIZACIÓN

1

Herederos del antiguo Egipto

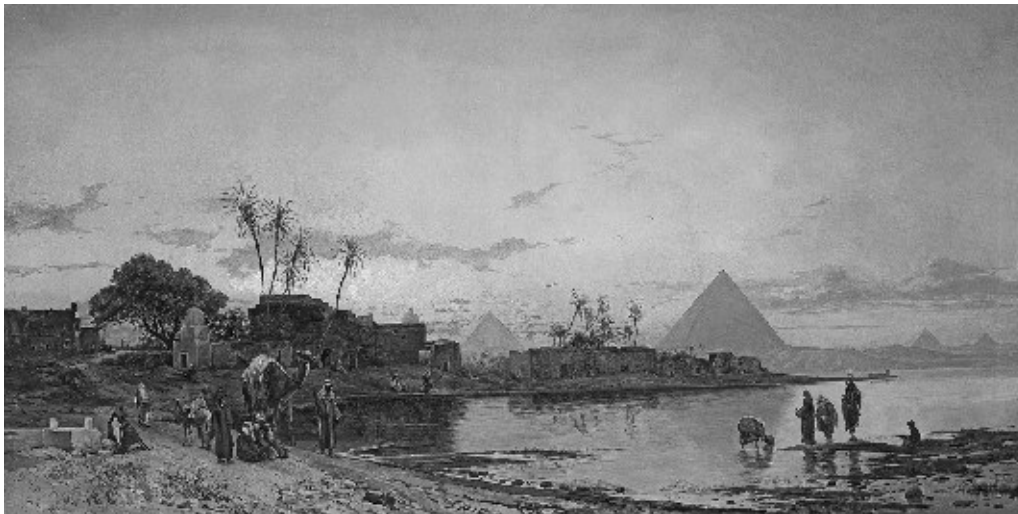
Estos últimos años se ha instaurado en determinados círculos egiptológicos una corriente que consiste en insistir en las raíces africanas de Egipto, auténtico germen de la civilización faraónica; ello iría en detrimento de la supuesta mediterraneidad del origen de la civilización egipcia, y en consecuencia justificaría la tendencia a no considerar Egipto como un país mediterráneo. Sin embargo, y sin negar que Egipto está en África, como también lo están la Cirenaica, Túnez o el Magreb, hemos de insistir, contra la opinión anterior, en la mediterraneidad de Egipto. Basta con recordar que el Nilo es un río navegable y que, por consiguiente, funciona como una prolongación meridional del Mediterráneo, aunque esta, eso sí, alcanza el mismo corazón de África. Por otro lado, fenicios y griegos pasaron por él, dejando claro que Egipto es también un país mediterráneo, con relaciones privilegiadas con los demás países de este mar.

Pero, además, Egipto posee méritos suficientes para ser considerado creador de una civilización mediterránea: como vamos a ver, es realmente el origen de la civilización occidental. Fenicios, griegos, romanos e incluso el pensamiento judeocristiano tienen una enorme deuda con la civilización egipcia: ellos nunca lo negaron, si acaso la negación procede de los respectivos especialistas actuales, que llegan a hablar del «espejismo egipcio».

Un Estado territorial centralizado

Vamos por partes. En primer lugar, hay que recordar que Egipto fue el primer Estado centralizado de la historia, ya desde el cuarto milenio, superando con ello a Mesopotamia, Grecia y la Roma republicana, que aunque conquistaron importantes imperios, no pasaron nunca de la organización y de la concepción de la ciudad-Estado. Aunque el Estado centralizado se logró mediante el uso de la fuerza, pronto, sin embargo, sus dirigentes sustituyeron el concepto de la simple explotación de los vencidos por el de la administración igualitaria de la totalidad de gentes y territorios. Ello obligó a levantar una poderosa organización centralizada, capaz de administrar los enormes recursos humanos y materiales del país: eso es el Estado faraónico.

Indudablemente, la estructura y la situación de Egipto ayudaron eficazmente: primero, el Nilo con sus crecidas anuales, benéficas y sosegadas; y, en segundo lugar, la práctica ausencia de enemigos exteriores. Con el paso del tiempo, el Estado faraónico fue mejorando los mecanismos de control de los recursos, pero siempre explicitó los principios de reciprocidad con los administrados, lo que era el fundamento último de su legitimidad. Esto significa que siempre hubo cierto equilibrio con los súbditos, al mantener en términos moderados sus exigencias en tributos y corveas —prestaciones obligatorias de trabajo personal no remunerado—. Todo ello ayuda a explicar la larga supervivencia del Estado faraónico, por encima de los innumerables avatares políticos que debió soportar. También explica que Egipto fuese el Estado más humano e incruento de la cuenca mediterránea, tanto en su trato con los administrados como con los mismos enemigos. No en vano el pueblo del Nilo, que no abandonó nunca su natural optimismo, estaba convencido de vivir en el mejor de los mundos posibles, y cuando imaginó un paraíso en el Más Allá, lo hizo a imagen y semejanza del propio Egipto terrenal, incluso con la obligación de trabajar; pero, eso sí, donde la muerte ya no existía. Sin embargo, el Estado faraónico no dejó de evolucionar durante su dilatada existencia, atravesando sucesivas formaciones políticas y sociales.



Vista del Nilo, grabado de Corrodi.

Un «laboratorio» de la historia

La historia de Egipto es de un interés primordial para los historiadores de cualquier época: se trata de 4500 años de datos históricos seguidos, relativamente bien conocidos. Egipto evolucionó con normalidad debido solo a causas internas, con escasas influencias o interferencias del exterior. Por ello, cabe considerar el Egipto faraónico casi como el laboratorio del que los historiadores no disponen, puesto que en él acontecieron hechos y se dieron situaciones de todo tipo. El análisis de aquella época puede emprenderse con provecho para compararla con hechos y situaciones semejantes que la humanidad ha conocido con posterioridad en lugares distantes, tanto en el espacio como en el tiempo. De estas comparaciones se deducen enseñanzas interesantes a la hora de interpretar las razones que rigen el devenir histórico.

Ya desde la Antigüedad se observó que la historia de Egipto aparenta ser cíclica, lo que ha ocasionado la moderna división en imperios. Así, sabemos que Egipto conoció sucesivas épocas de régimen monárquico centralizado, que corresponden a los Imperios Antiguo, Medio y Nuevo, así como sucesivas épocas de régimen feudal, los llamados Períodos Intermedios. Los mismos egipcios tenían la sensación de un constante retorno a un orden ideal.

El vocabulario corriente de los egiptólogos intenta caracterizar los períodos de este ciclo mediante palabras supuestamente modernas que pueden parecer anacrónicas: «feudalismo», «imperio», «socialismo de Estado», «burguesía», «revolución»... ¿Hasta qué punto es ello lícito? Por supuesto, hay quien opina que no. Veámoslo.

Uno de los términos más usados es el de «feudalismo» egipcio, contabilizándose hasta cuatro períodos feudales. Sus principales características son la práctica inexistencia del Estado, el predominio de las relaciones de fuerza para detentar el poder, el fraccionamiento del mismo en provincias y su transmisión por herencia. Como puede verse, el feudalismo egipcio se parece mucho al feudalismo europeo de la Edad Media, y creo que queda justificado el uso del término por los egiptólogos. Sigamos: este es el sistema político más primitivo conocido en Egipto, en época predinástica. El feudalismo se alza después como sistema predominante en el Primer Período Intermedio y en el Tercer Período Intermedio, sobre las ruinas respectivamente del Estado del Imperio Antiguo y del Imperio Nuevo. Durante el Imperio Antiguo, el poder del Estado fue socavado desde la dinastía V por el clero de Re en Heliópolis. Ello provocó la acumulación de cargos burocráticos por unas pocas personas en la corte. Pero la ruina del Estado provocó la ruina del clero centralizado y de la nobleza cortesana. Además, la complicación del aparato burocrático, aparecido como mecanismo de defensa del Estado frente a las acechanzas de la nobleza, acabó dificultando el funcionamiento mismo de este, como lo prueba la documentación referente a los trabajos en las canteras de Tura, a finales de la dinastía V. Entonces, las riquezas y el poder huyeron a las provincias, especialmente del sur; allí, los cargos burocráticos del Estado se convirtieron en títulos nobiliarios que se transmitían de padres a hijos por derecho de herencia. El nomarca, en principio solo el gobernador provincial, acaparó los poderes civiles y religiosos dentro de su nomo, y de este modo el rey perdió el control efectivo de las provincias y se convirtió solo en un soberano honorífico y nominal, ello durante la dinastía VI.

Durante el Imperio Nuevo, el poder faraónico fue socavado por el clero de Amón en Tebas. Para hacer frente a esta amenaza, los últimos faraones del Imperio Nuevo pusieron en práctica diversas medidas con más o menos éxito. En primer lugar, intentaron desplazar constantemente a sacerdotes y altos funcionarios, así como a sus hijos, cambiándolos de destino, para evitar que los cargos se hiciesen hereditarios. También dictaron medidas contra la corrupción en la administración, plaga esta prácticamente desconocida antes

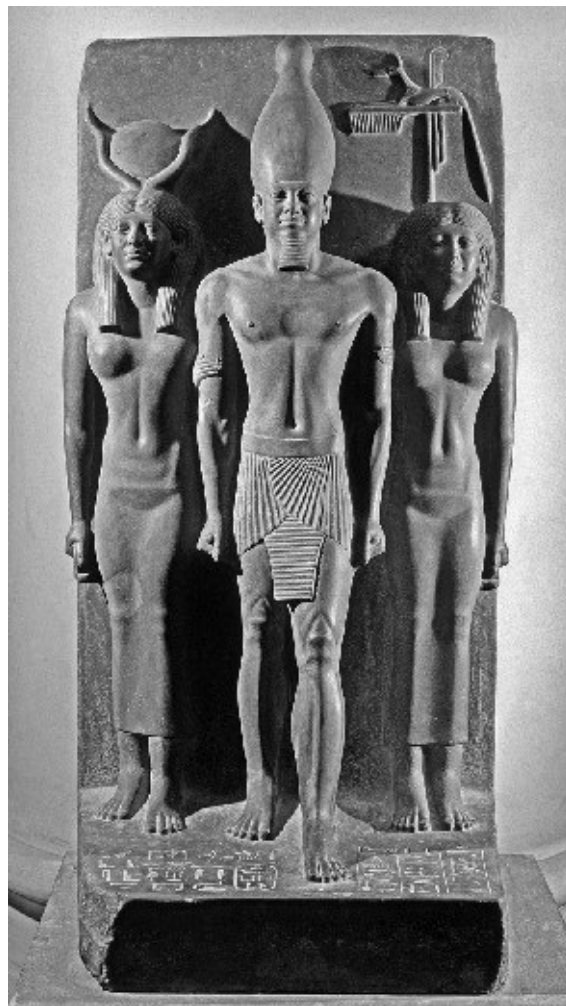
en Egipto y que hizo su aparición a finales de la dinastía XVIII. Por último, y cuando ya no hubo más remedio, obligaron a los hijos a ejercer el oficio del padre, para intentar garantizar la continuidad de la actividad laboral, y con ello los ingresos mediante impuestos al Estado. Además, al final de la dinastía XX, se produjo la secesión entre el Alto y el Bajo Egipto, con un Estado teocrático en el primero, y un Estado civil en el segundo, lo que condujo al final del Imperio Nuevo.

Por el contrario, en el Período Tinita, de nuevo a comienzos del Imperio Medio y otra vez al inicio del Imperio Nuevo, vemos al Estado en lucha abierta contra el feudalismo y buscando aliados más o menos coyunturales, tales como los habitantes de las ciudades, comerciantes y armadores, e incluso los campesinos. El objetivo único en tales momentos era acabar con los privilegios de la aristocracia feudal, y sustituir a esta por funcionarios. A ello seguiría el refuerzo y la reglamentación del funcionariado, mediante la creación de un rígido escalafón ya durante el Imperio Antiguo. Cuando Egipto empezó a feudalizarse, a fines de este Imperio Antiguo, Fiope II, de la dinastía VI, intentó por decreto acabar con los privilegios de los señores feudales, pero tuvo que retirarlo poco después, dado que el rey ya no disponía de medios para imponer su autoridad. A principios del Imperio Medio, Mentuhotep II, de la dinastía XI, lo intentó de nuevo por la fuerza, pero este fracaso costó la caída de esa dinastía. Conscientes de este doble fracaso, los reyes de la dinastía XII practicaron una política más inteligente, lenta pero sutil, que representó la restauración del poder del Estado durante el Imperio Medio. Y ya a comienzos del Imperio Nuevo, vemos a los primeros reyes de la dinastía XVIII practicar una política imperialista en Asia y en Nubia, que supuso la alianza de la monarquía con la burguesía de las ciudades del delta, cuyos intereses eran así favorecidos. El objetivo último constante de la monarquía era la imposición absoluta de la autoridad del Estado mediante su eficaz aparato burocrático.

La revolución menfita y sus consecuencias

Aristóteles dejó escrito que solo existen tres formas de gobierno de las sociedades humanas: la monarquía, o gobierno de uno solo; la aristocracia, o gobierno de los mejores; y la democracia, o gobierno del pueblo. Estos tres sistemas se sucederían precisamente en este orden, como en efecto sucedió en Atenas y en otras ciudades griegas. Egipto no llegó, en cambio, a conocer un

régimen democrático, tal como lo vivieron los griegos. Sin embargo, a principios del Primer Período Intermedio se produjo una revolución social en Menfis: «En verdad, el país gira sobre sí mismo —es decir, revoluciona— como el torno del alfarero», como dijo Ipuur en sus *Lamentaciones*, que son contemporáneas de los acontecimientos. Es la primera vez que encontramos usado el término «revolución», en un texto de unos 2200 años antes de nuestra era. No podrá, pues, ponerse en duda el derecho de los egiptólogos a usar dicho vocablo.



Tríada de Micerino.

El resultado más visible y duradero de esta revolución social tuvo, con todo, signo religioso: el acceso de la plebe egipcia a los derechos religiosos y, más concretamente, a la vida de ultratumba. Pero ¿es razonable pensar que se

hace una revolución para tener unos derechos religiosos? Y, además, ¿es razonable pensar que la plebe egipcia pudo conseguir sus derechos religiosos sin lograr también derechos políticos? Para griegos y romanos esto no fue posible: en Grecia, el *demos* no logró sus plenos derechos religiosos sin antes lograr los políticos, y en Roma, significativamente la última magistratura que conquistó la plebe fue la de *Pontifex Maximus*, «Sumo Pontífice», solo tras haber alcanzado todas las magistraturas políticas, incluida la suprema de cónsul, antes reservadas a los patricios. En Menfis, la revolución social estalló como consecuencia de los abusos de la aristocracia cortesana; y una de las herencias que dejó la revolución social a los tiempos posteriores fue el fuerte arraigo de conceptos como justicia y equidad social, que contribuyeron a humanizar notablemente la monarquía posterior a la revolución menfita. A ello añadiremos la aparición de un nuevo género literario desconocido por completo hasta entonces: la oratoria, que suscitó una admiración pero también un temor en los gobernantes que hace pensar indefectiblemente en la existencia de algún tipo de democracia. De hecho, y siguiendo con las comparaciones, ni Demóstenes es concebible sin la democracia ateniense, ni Cicerón sin la Roma republicana.

Entonces, ¿qué sucedió en Egipto? Las *Lamentaciones* de Ipuur, ya mencionadas, nos hablan de la caída de la monarquía que nosotros atribuimos a los epígonos de la dinastía VI, y con ella del Imperio Antiguo; y el historiador Manetón sitúa en este momento, hacia el año 2173 a. C., una enigmática dinastía VII formada por setenta reyes que reinaron setenta días; dicho de otro modo, mucha gente que gobernó muy poco tiempo. ¿Qué tipo de régimen fue este? ¿Una asamblea, un consejo, un órgano colegiado de gobierno, los dirigentes en suma de la revolución menfita que se hicieron momentáneamente con el poder? Con el rey expulsado, la monarquía suprimida —Ipuur *dixit*— y la aristocracia desposeída, ¿qué régimen, por efímero que fuese, había? ¿A quién representaban los dirigentes revolucionarios de la dinastía VII? Hace ya años Alexandre Moret se ocupó de esta cuestión, poniendo de relieve cómo el acceso de la plebe egipcia a los derechos religiosos implicaba necesariamente su acceso a los derechos políticos, por breves que estos hubieran sido.

Ahora bien, en la Antigüedad, la democracia —que no olvidemos que era siempre directa— solo era posible en el marco restringido de la ciudad-Estado; pero, en cambio, resultaba incompatible con el Estado territorial —puesto que la democracia representativa como la nuestra no se había inventado y era imposible—. Si hubo democracia en Menfis, tuvo muy

pocas posibilidades de sobrevivir en todo Egipto. De hecho, solo perduraron las nociones de justicia y equidad, que humanizaron la monarquía; así como la admiración y el temor por la oratoria, que demuestran que el género literario subsistió durante un tiempo.

La sociedad egipcia y el pensamiento menfita

De hecho, ya desde el Imperio Antiguo las «casas de vida» menfitas —es decir, las escuelas de escribas— desarrollaron un elevado pensamiento humanista vinculado a la escuela teológica del dios Ptah. Dentro de estos círculos intelectuales se profesaba una alta valoración de la persona humana, de la cual se hace eco el primer libro de la historia que ha llegado completo hasta nosotros: las *Enseñanzas* de Ptahhotep. El libro consiste en un compendio de consejos cívicos y morales, y destaca por su carácter universal: sus recomendaciones son y serán válidas en cualquier sociedad que se rija por principios morales. Estos no son sino una expresión de la moral natural, y han de acatarse no por la esperanza de una recompensa o el temor a un castigo en el Más Allá, sino porque es una cuestión de justicia, entendida esta como la razón última que justifica la existencia de la sociedad de los hombres.

En esta civilización no hay privilegios aristocráticos ni separación legal entre clases; solo el propio individuo es responsable de sus éxitos y fracasos. La caridad y la solidaridad son, en todo caso, necesarias para neutralizar los efectos negativos del excesivo individualismo. En materia religiosa, se dan los primeros atisbos de un monoteísmo racional y no revelado. También se ensalza la importancia del amor conyugal en una sociedad monógama. Ptahhotep nos muestra, en definitiva, la altura alcanzada por el pensamiento humanístico en los círculos literarios de Menfis, unos 2500 años a. C.

Sin embargo, Ptahhotep no representa el único testimonio en este sentido, ya que otros textos contemporáneos van en la misma dirección y nos traducen la idea de una sociedad en todo semejante a la que acabamos de describir. Tal vez los más llamativos sean los que nos conducen a la seria conclusión de que, durante el Imperio Antiguo, no había castigos cruentos ni, por supuesto, pena de muerte.

Conocemos asimismo, con sumo detalle, las especulaciones teológicas del clero de Ptah, que condujeron a la elaboración de una especie de monoteísmo filosófico según el cual Ptah fue el creador del mundo por el poder de su verbo: Ptah pronunciaba el nombre de las cosas, y las cosas eran. De hecho,

una especie de monoteísmo filosófico y a la vez compatible con el politeísmo tradicional y oficial se mantuvo desde entonces en estado latente y circunscrito a determinados círculos intelectuales de Egipto. Será precisamente de ahí de donde tomará origen, ya en el Imperio Nuevo, el monoteísmo revelado y exclusivista de Ajenatón (finales de la dinastía XVIII). En general, las diversas escuelas teológicas egipcias nos ponen de manifiesto, más allá del ropaje politeísta tradicional, la gran profundidad alcanzada desde muy pronto por el pensamiento religioso egipcio. Por un lado, nos explican la creación del mundo por medio de elaboradas concepciones cosmogónicas; por otro lado, nos inducen a observar una conducta moralmente aceptable, como medio para alcanzar en última instancia el paraíso, los Campos Elíseos, en el Más Allá.



El dios Ptah.

Fue la egipcia una sociedad monógama, en la que hombre y mujer eran estrictamente iguales ante la ley. En Egipto no hubo velos ni gineceos, y la mujer circulaba en libertad por calles y plazas. De hecho, las damas lucían de

manera generosa su cuerpo, para admiración de propios y extraños, y entre estos los griegos, como el mismo Heródoto, que nos han dejado testimonio escrito de ello. La ley autorizaba a las mujeres a ser reyes y Egipto fue la única nación antigua que les permitió ejercer la suprema jefatura del Estado por derecho propio, no solo como regentes. En la práctica, raramente se dio este hecho, puesto que solo hubo cinco mujeres egipcias que llegaron a ser reyes de su país, antes del Período Ptolemaico, como lo atestigua el historiador Diodoro de Sicilia. Cinco mujeres son realmente poco ante una lista de más de cuatrocientos reyes masculinos. Pero también es cierto que ninguna mujer fue monarca en los Estados del Próximo Oriente asiático, ninguna mujer tuvo responsabilidades políticas de especie alguna en la democrática Grecia y no hay mujeres cónsules ni emperadoras en Roma. Cleopatra VII era griega, pertenecía a la dinastía Ptolemaica, y Diodoro no la contó como una de las cinco mujeres egipcias que llegaron a reinar, pero es evidente que si Cleopatra VII pudo hacer lo que hizo es porque nació y reinó en Egipto.

La herencia cultural egipcia

La herencia cultural que nos ha dejado aquella antigua sociedad no es desdeñable en ninguno de sus campos. En el de la literatura, por ejemplo, debemos situar en el territorio del Nilo el nacimiento de los más diversos géneros literarios e incluso el de los más característicos tópicos que se han mantenido hasta nuestros días, a pesar de que el rol de Egipto siga siendo obviado habitualmente en nuestras historias de la literatura universal. En el campo de la estética, nuestra deuda con aquella sociedad es más reconocida, y hemos de suponer que porque es más visible y, por ello, evidente. La herencia abarca desde el origen de la arquitectura en piedra tallada, con las pirámides y otras grandes tumbas, hasta el modelado del cuerpo humano, como la estatuaria que conservamos. Y es que Egipto, como me dijo una vez un colega asiriólogo, «vende imagen». En el terreno de las ciencias, debemos a Egipto no solo el origen, sino también importantes avances en matemáticas —especialmente en geometría—, medicina, farmacopea o alquimia. Y en el campo de la religión, no hay duda de la influencia de la teología y de la mitología del país del Nilo sobre el mundo de Levante —Siria y Palestina, incluido el mundo bíblico—, así como en los de Grecia y Roma.

Cuando Roma entró en contacto con Egipto, su espíritu pragmático la llevó a aprender muy pronto cómo organizar la economía de su inmenso imperio según el modelo egipcio de administración territorial. Más allá del simple anecdotario histórico, esta es la enorme trascendencia de la estancia de personajes como César u Octavio Augusto en aquellas tierras africanas. Es, en definitiva, a través de Roma como se expandió por todo el Mediterráneo la mayor parte de la herencia de Egipto: la administración y la burocracia del Estado, la colonización del territorio, la ideología monárquica, el calendario solar, las religiones orientales con su carga moral y sus expectativas de salvación eterna... Este legado sigue, en gran parte, vigente en nuestros días. Somos herederos del antiguo Egipto.

2

Origen de la lengua y de la escritura egipcias

Actualmente ignoramos cuándo empezó a hablar el ser humano. Con todo, es muy probable que el hombre del Paleolítico Superior (c. 40 000-8000 a. C.), capaz de realizar las primeras manifestaciones artísticas, tuviera también suficiente capacidad mental como para manejar un lenguaje hablado. Es posible que al principio hubiese una multitud de hablas distintas, prácticamente una para cada grupo humano existente, pues vivirían muy alejados unos de otros. Estas hablas primitivas debían basarse en unos pocos conceptos primarios, entre los que se cree que estarían necesariamente los de «yo» y «tú». De todos modos, con el tiempo, solo algunos grandes grupos lingüísticos, pertenecientes a comunidades humanas más grandes que las otras, subsistieron y empezaron a evolucionar.

Las lenguas camito-semíticas

Uno de estos grupos fue el camito-semita, al que pertenece el egipcio. El tronco lingüístico camito-semita parece ser originario de la península arábiga, y geográficamente se sitúa al sur de otro gran tronco lingüístico, el indoeuropeo. Las lenguas camito-semíticas son de las mejor conocidas, pues fueron de las primeras en ser puestas por escrito.

Del tronco camito-semita se desgajó, en primer lugar, la rama de lenguas camitas, la cual se expansionó hacia occidente. Ello tuvo lugar a principios del Neolítico —tal vez hacia el séptimo o sexto milenio—, y la expansión se

dirigió hacia el norte de África, alcanzando con seguridad la zona de Mauritania, y posiblemente también las islas Canarias: el guanche sería, pues, una lengua camita; tampoco puede descartarse que algún grupo cruzase el estrecho de Gibraltar y llegase hasta la península ibérica. De hecho, algunas lenguas mediterráneas mal conocidas podrían haber sido también camíticas. En todo caso, los camitas que recorrieron y colonizaron un norte de África que aún no era un desierto serían los responsables de haber llevado con ellos los progresos del Neolítico, es decir, la economía productiva, la agricultura y la ganadería, todo lo cual conocemos como «revolución neolítica». Representante de este grupo lingüístico es el bereber, que subsiste hoy día como lengua viva. Al mismo tiempo, es probable que otros grupos camitas se dirigieran hacia el África oriental, puesto que algunos idiomas conocidos actualmente en el África central presentan similitudes y parecen pertenecer a esta rama lingüística.

Origen de la lengua egipcia

Mientras tanto, lo que quedaba del tronco común siguió desarrollándose con independencia de la evolución de la rama camítica, hasta que en un momento más avanzado se desgajó del mismo otra rama, el idioma egipcio, que presenta similitudes con la rama de las lenguas camitas, pero también con la de las propiamente semitas. El egipcio es, pues, la única lengua intermedia entre las dos ramas mencionadas, y está en una fase a medio camino de una y otra en su evolución. Los egipciohablantes se dirigieron también hacia el oeste, pero se establecieron en el valle del Nilo, donde se superpusieron a un sustrato nilótico preexistente. Este era el idioma hablado por los primitivos pobladores de las orillas del Nilo antes de la llegada de los egipcios propiamente dichos: se trata de una lengua prácticamente desconocida para nosotros, que fue sumergida por el egipcio, pero que ha dejado trazas en el vocabulario de este —palabras muy primitivas que no se explican por el camito-semítico—. También parece haber sido el responsable de la evolución sintáctica del egipcio ya en época histórica, que pasará de ser una lengua sintética —como las camito-semíticas— a ser una lengua analítica. La *lengua sintética* es la que expresa relaciones gramaticales complejas por medio de una sola palabra, mientras que las *lenguas analíticas* son las que expresan las relaciones entre palabras que aluden a ideas esenciales por medio de pequeños términos que tienen existencia propia, tales como artículos, preposiciones o

partículas. Así pues, tanto las lenguas camitas como las semitas siguen siendo sintéticas, pero el egipcio evolucionó lentamente hasta convertirse en lengua analítica. Por otro lado, merece resaltarse que el egipcio era, como todas las demás lenguas camito-semíticas, una lengua no flexiva, es decir, que carecía tanto de flexión nominal —declinaciones— como de flexión verbal —conjugaciones—. La lengua funcionaba sobre todo a base de sufijos.

El egipcio se estableció en el valle del Nilo seguramente en una fase del Neolítico avanzado, quizá en la primera mitad del quinto milenio. Y allí permaneció ya hasta época histórica, pues no hay indicios de nuevos movimientos importantes de población en la zona, sino que los pobladores de Egipto evolucionaron culturalmente, sin interferencias notables, hasta alcanzar la época faraónica.

Las lenguas semíticas

Mientras tanto, del primitivo tronco camito-semítico ya solo quedaban las ramas propiamente semíticas, que siguieron evolucionando. En primer lugar se desgajaron, ya en el tercer milenio, el acadio (semítico oriental) y el eblaíta o protocananeo (semítico occidental), ambas procedentes también de la península arábiga y pronto puestas por escrito. En el segundo milenio, tenemos el asirio-babilónico, descendiente del acadio, y el cananeo con sus diferentes variantes: sinaítico, ugarítico y amorita. A fines del segundo milenio, se extendió por todo el Próximo Oriente el arameo, y durante el primer milenio las lenguas cananeas dieron lugar al hebreo, el moabita y el fenicio, el cual a su vez dio lugar al púnico en el Occidente mediterráneo.

Todas ellas se extinguieron a mediados del primer milenio sumergidas por el arameo, con la única excepción del púnico, última lengua cananea hablada en Occidente. La última lengua semítica surgida de la península arábiga es el árabe, que se expandió a partir del siglo VII de nuestra era.

Los orígenes de la escritura jeroglífica egipcia

Volvamos ahora al egipcio, para seguir las etapas de formación de la escritura jeroglífica. Los primeros documentos en escritura jeroglífica aparecen a finales del cuarto milenio a. C., y en ellos observamos que la escritura ya está

formada mediante sus complejas reglas ideográfico-fonéticas. Ello implica la existencia de un prolongado período de formación previo, del que prácticamente no tenemos documentación, pero que puede reconstruirse por la misma lógica interna del sistema.



Paleta del rey Narmer (3100 a. C.), con signos jeroglíficos.

La escritura jeroglífica fue probablemente inventada en el delta del Nilo, y en Hermópolis Parva, si hemos de hacer caso al mito según el cual el inventor de la escritura fue el dios Tot —el Hermes de los griegos—, mito al cual hizo referencia Platón. Al respecto, hay que señalar que la arqueología del delta es muy mal conocida, aún hoy día, debido a las dificultades mismas del terreno y a la proximidad del agua del nivel freático. Por ello, desconocemos las circunstancias concretas de la invención de la escritura, aunque sí podemos inferir algunos datos por comparación, sobre todo con lo sucedido en Mesopotamia. Aquí los sumerios inventaron la escritura a mediados del cuarto milenio, aproximadamente al mismo tiempo que en Egipto. Por aquella

época había relaciones comerciales entre sumerios y egipcios, de modo que es posible que haya una relación en el origen de las dos escrituras, respectivamente, cuneiforme y jeroglífica; no obstante, no puede demostrarse. En Mesopotamia, donde sí se ha encontrado documentación, los sumerios inventaron la escritura para poder llevar la contabilidad de los templos, convertidos en importantes centros de actividad económica, por lo que, siguiendo este modelo, cabe suponer que en Egipto sucedió lo mismo: tal vez, pues, fue el clero de Hermópolis Parva el que creó la escritura jeroglífica con fines meramente contables.



El dios Tot.

Intentemos ahora reconstruir el proceso teórico de formación de la escritura jeroglífica. La primera manera ideada por el hombre para evocar la realidad exterior fue su representación directa. Por supuesto, este paso había sido dado ya hacía mucho tiempo por los pintores prehistóricos. Lo que los egipcios hicieron fue perfeccionar este principio; de modo que originariamente para escribir, por ejemplo, las palabras «sol», «toro», «pez» o

«barca», utilizaban signos que representaban respectivamente el disco solar (fig. 1, ver N5 en el anexo: Índice de signos jeroglíficos), un toro caminando (fig. 1, E1), un pez (fig. 1, K1) o una barca con cabina central y un timón (fig. 1, P1): son los llamados «ideogramas pictográficos», que se distinguen de las meras representaciones artísticas en que el escritor ya no puede dibujar según su inspiración, sino que tiene que atenerse a los modelos de cada dibujo que han sido previamente estipulados y aceptados de común acuerdo, para facilitar su correcta interpretación y eliminar posibles dudas. Cada signo tiene, pues, una sola forma y a ella hay que atenerse. Al mismo tiempo se crearon los «ideogramas de acciones», signos que servían, por ejemplo, para escribir los verbos «caer», «beber», «llevar» o «andar», y que representaban, respectivamente, un hombre cayendo (fig. 2, A15), un hombre sentado y llevándose una mano a la boca (fig. 2, A2), un hombre sentado sujetando un cesto sobre la cabeza (fig. 2, A9) o unas piernas humanas en actitud de andar (fig. 2, D54).

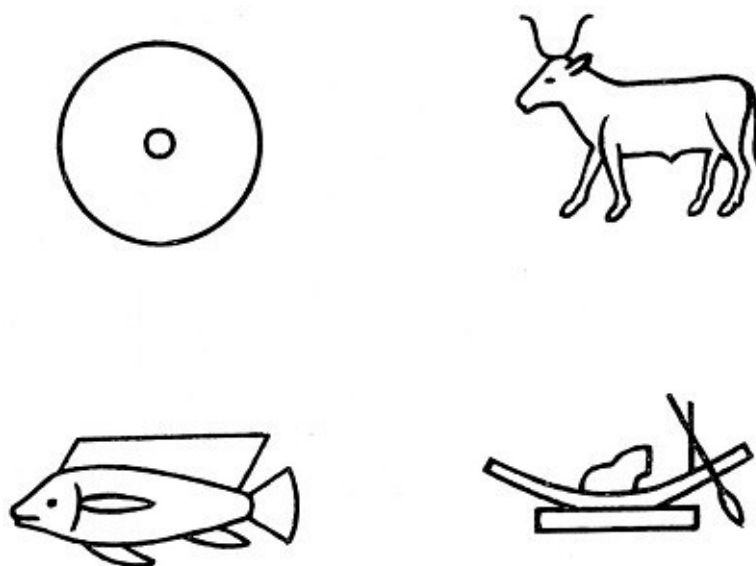


Figura 1.

Las primeras dificultades para utilizar este sistema debieron de hallarse ya para representar algunas realidades materiales sin forma concreta, como pueden ser los líquidos o el aire. La solución a la que se llegó en el caso de los primeros fue representar los recipientes en que se contenían; por ejemplo, para escribir la palabra «cerveza» representaban un vaso de forma especial

que se utilizaba normalmente para ella (fig. 3, W22): representaban el continente para significar el contenido. En cuanto al segundo caso, se solucionó representando el efecto para significar la causa; así, para escribir la palabra «viento» representaban una vela hinchada (fig. 3, P5).

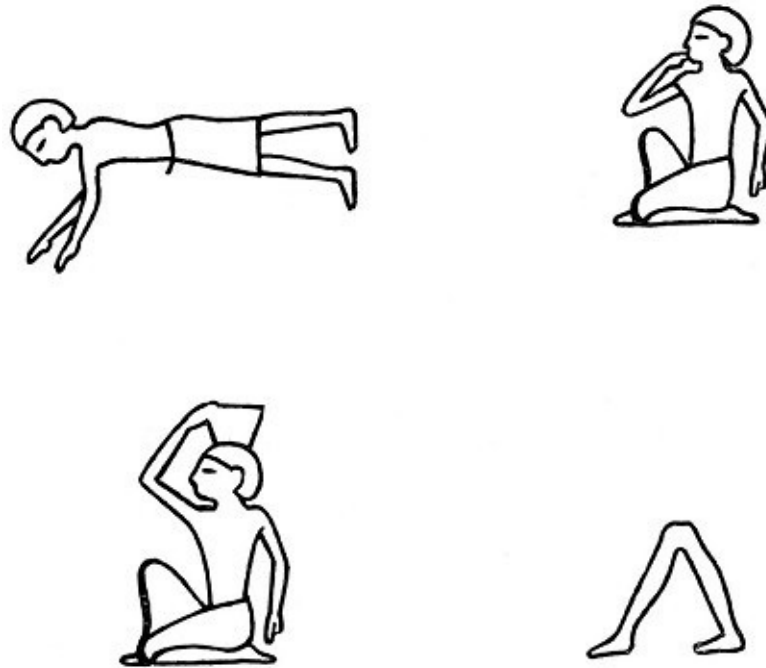


Figura 2.

La invención de la escritura fonética

El sistema de escritura conseguido de este modo era meramente ideográfico: cada signo correspondía a una idea. Sus limitaciones son bien evidentes: la escritura ideográfica no permite reproducir accidentes gramaticales ni palabras abstractas, a no ser que se recurra al simbolismo llevado al extremo, como ha hecho la escritura china, creando miles y miles de ideogramas y dificultando el aprendizaje de la escritura, reservado a un mandarinato. Los egipcios, en cambio, como también los sumerios, encontraron otra solución: inventaron la «escritura fonética», por la cual un signo representa una o varias letras. Este avance, capital en la historia de la civilización, significa que las

palabras ya no se representan gráficamente a través de su imagen, sino por los sonidos que articulamos en el lenguaje hablado al pronunciar su nombre.

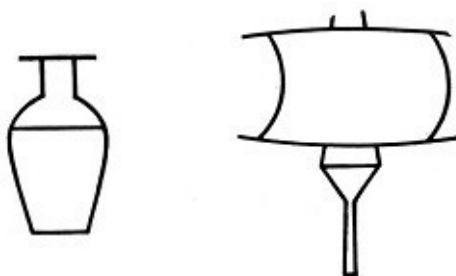


Figura 3.

¿Y como lo hicieron los primitivos escribas egipcios para hallar esta solución? Puesto que era necesaria la discusión del problema, pero también la unanimidad de los usuarios, imaginamos que alguna autoridad —llamémosla, con ironía, la Faraónica Academia de la Lengua— convocó una reunión de escribas, lo más numerosa posible, para llegar a una serie de conclusiones. La primera, que solo con la escritura ideográfica no podían llegar más lejos. La segunda, que era preciso crear fonogramas, signos que representarían sonidos o articulaciones de la boca. La tercera, que para hacerlo escogerían una serie de ideogramas ya existentes, unos 150 en total, a los cuales privaron en su uso normal de su valor ideográfico, para utilizarlos solo por su valor fonético, es decir, como letras.

Así, por ejemplo, el signo que representaba la boca (fig. 4, D21), palabra que en egipcio se decía *er*, dejaría de utilizarse normalmente para significar «boca» y, en cambio, pasaría a usarse para escribir el sonido *er*, la letra «*r*» en suma, puesto que no escribían las vocales; y así el signo *er* serviría, por ejemplo, para escribir la preposición «hacia», que en egipcio se decía precisamente *er*. El signo de la «casa», representada por un plano de casa (fig. 4, O1), que en egipcio se pronunciaba *per*, pasó a ser el signo para escribir las letras «*p*» y «*r*», así, una tras otra, *per*, y se usaba para escribir el verbo «ir» que en egipcio se decía *per*. El signo de la azada (fig. 4, U6), en egipcio *mer*, sirvió para escribir el verbo *mer*, que significa «amar». Y un último ejemplo: el signo del pato (fig. 4, G39), en egipcio *sa*, sirvió para escribir la palabra «hijo», que se decía *sa*. Señalemos que esta «*a*» no es en egipcio una vocal sino una semiconsonante, el «alef», existente en todos los alfabetos semíticos.

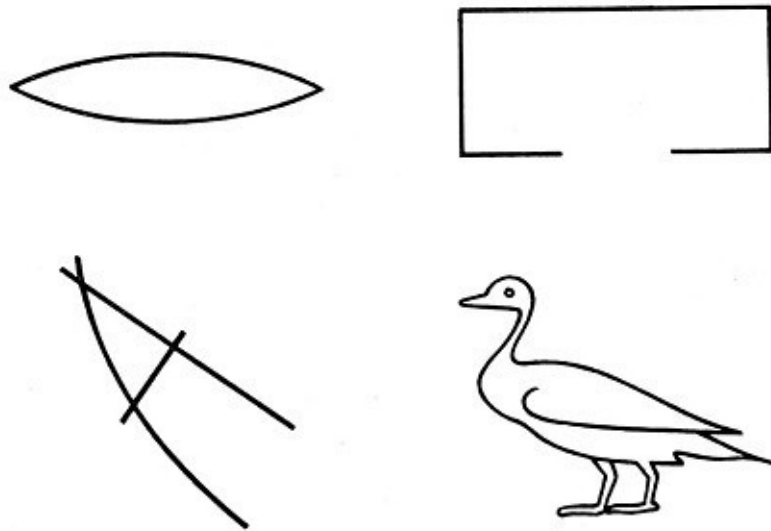


Figura 4.

El sistema fonético-ideográfico egipcio

De todos modos, después de haber inventado la escritura fonética, los egipcios decidieron no renunciar al uso de los ideogramas que ya habían usado previamente. No solo eso, sino que los continuaron utilizando casi siempre acompañados de fonogramas que precisaban su pronunciación y su significado. Este sistema de escritura se llama «fonético-ideográfico». Así, la palabra «sol», en egipcio *re*, se escribía con una *er* y con un «*ayin*», semiconsonante esta también específicamente semítica; ambos signos fonéticos eran seguidos por el antiguo ideograma del disco solar (fig. 5). Otro ejemplo: la palabra «barca», que se decía *depet*, se escribía con un signo *de*, un signo *pe* y un signo *te*, todo ello seguido del ideograma de la barca (fig. 5). Este sistema de escritura, que combina la utilización de fonogramas e ideogramas en la ortografía, se extendió a casi todas las palabras, incluso a los nombres abstractos, porque ofrecía la ventaja de evitar el peligro de confusión por homofonía.

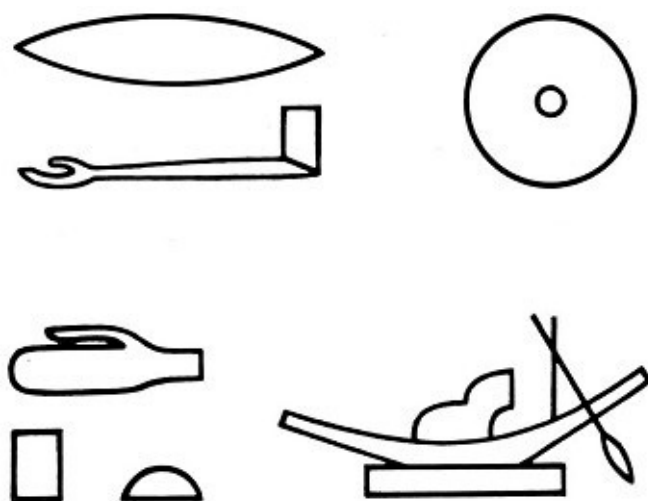


Figura 5.

A estos ideogramas inventados en última instancia se les llama «determinativos», porque sirven solo para determinar la clase de palabra ante la que se encuentra el lector. En el caso de palabras homófonas, es decir, que se pronunciaban y se escribían fonéticamente igual pero que tenían significados diferentes, el ideograma o determinativo era también diferente, por lo que no había posibilidad de confusión. Por ejemplo, la palabra *ib* quería decir «corazón», «cabrito» y «tener sed». En el primer caso, a la ortografía fonética que incluía un «yod», otra semiconsonante semítica, la seguía el signo del corazón; en el segundo, el de un cabrito, y en el tercero, el de un hombre llevándose la mano a la boca, determinativo de acciones que se hacen con la boca (fig. 6). «Belleza» y «bello» se decía en egipcio *nefer* y se escribía solo fonéticamente, puesto que era una palabra de uso muy frecuente; pero cuando se quería escribir «Corona del Alto Egipto», que también se decía *nefer*, a la ortografía fonética de la palabra se le añadía un signo que representaba precisamente esta corona (fig. 7). La diferencia principal en la práctica entre ideogramas y determinativos es que, al contrario de los primeros, los segundos no se leen.

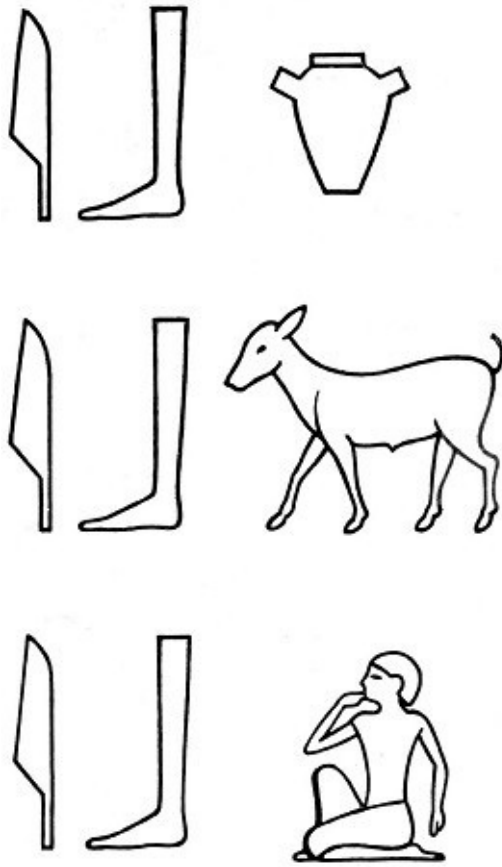


Figura 6.

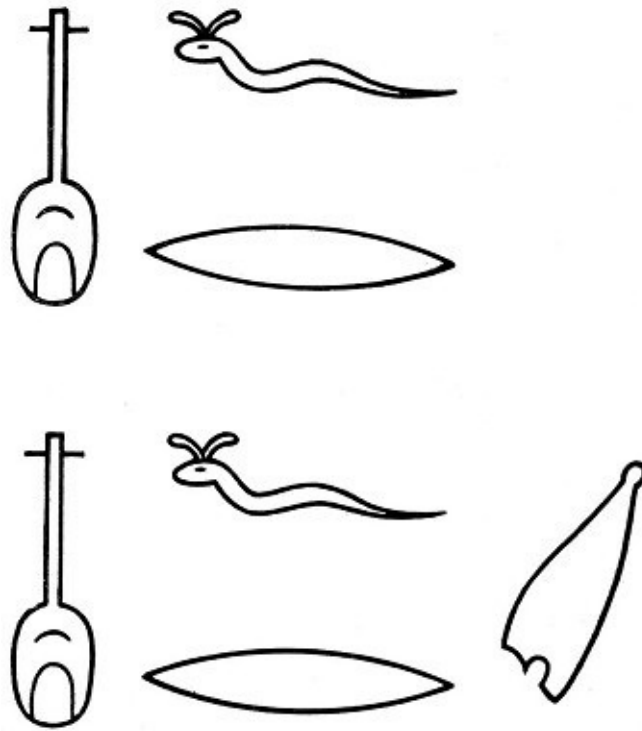


Figura 7.

Quedaba una última dificultad por solucionar, y era cuando se quería recuperar uno de los 150 ideogramas, que se habían convertido en signos fonéticos, para usarlo de nuevo por su valor ideográfico primitivo. Este es el caso del signo *onj*, por ejemplo, llamado también «cruz con asa» debido a su forma, y también «cruz de vida», porque servía sobre todo para escribir la palabra «vida» que en egipcio se decía *onj*; «vida» se escribía solo fonéticamente, por ser palabra muy usada: al signo *onj* mismo seguían el signo *n* y el signo *j*, letra pronunciada como la «j» castellana; aquí los signos *n* y *j* no hacen sino asegurar la lectura *onj* del primer signo. Pues bien, *onj* significaba también «tirante de sandalia», y es precisamente este tirante lo que representa la famosa «cruz de vida»; cuando se quería escribir «tirante de sandalia», el signo *onj* se acompañaba de un trazo vertical que indicaba que en este caso se utilizaba no como fonograma, sino como ideograma (fig. 8).

Pero hay otras particularidades de la escritura jeroglífica: las palabras no se separan entre ellas en un texto seguido; y este puede presentarse indiferentemente en líneas horizontales o en columnas verticales; también se escribe indiferentemente de derecha a izquierda y viceversa. El alfabeto

fonético egipcio consta de veinticinco letras, mientras que el número total de signos jeroglíficos es de unos ochocientos.

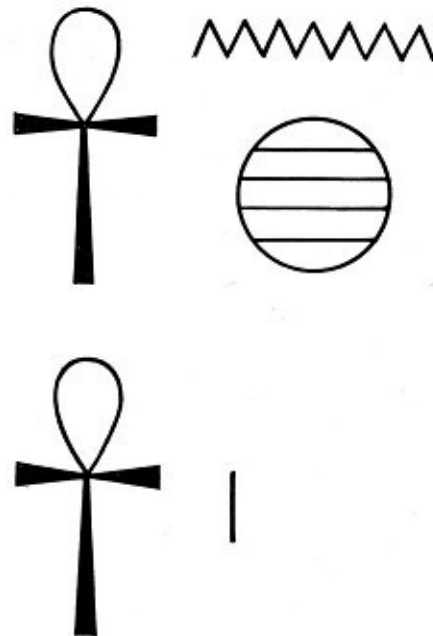


Figura 8.

Por último, la escritura jeroglífica siempre se utilizó únicamente para inscripciones monumentales. Para escribir corrientemente, pronto se ideó una escritura cursiva, el hierático. El funcionamiento de la escritura hierática es idéntico al de la jeroglífica; la única diferencia es que los signos se esquematizan muchísimo y en ocasiones se unen entre ellos para permitir escribir de manera rápida con el pincel. El hierático apareció muy pronto, puesto que está bien documentado ya en el Período Tinita, y podía también escribirse indistintamente en líneas horizontales o en columnas verticales, pero siempre se escribía de derecha a izquierda. Se prefería su uso sobre papiro, sobre vasos de piedra o cerámicos o sobre ostraca, es decir, sobre fragmentos de piedra o de cerámica utilizados como documentos de uso corriente.

Recientemente se han encontrado los archivos de las instalaciones portuarias del Uadi el-Jarf, en el mar Rojo, que demuestran, con la gran cantidad de documentos hallados, el uso ya normalizado que los escribas hacían del hierático en época del rey Quéope, de la dinastía IV (siglo XXVI a. C.). El hierático siguió usándose hasta época romana para copiar textos

sagrados —de ahí su nombre de «escritura sagrada»— y funerarios. Pero en el uso cotidiano administrativo, desde la dinastía XXVI (siglos VII-VI a. C.) se sustituyó por el *demótico*, a su vez una escritura cursiva derivada del hierático. La escritura jeroglífica se usó hasta finales del siglo IV de nuestra era; y la demótica, hasta mediados del siglo V.

Los tres sistemas de escritura fueron utilizados para poner por escrito su rica literatura, que hoy podemos todavía leer, ¡y gozar de sus textos!

3

La historia empieza en Egipto

Si resulta obvio que la escritura es la condición *sine qua non* para la existencia de la historia, también es de todos modos evidente que la historia no apareció de repente, como una ciencia o como un género literario ya plenamente formado. Existen innumerables balbuceos, textos o documentos que se acercan más o menos a lo que podría ser un mínimo relato histórico antes de que podamos considerar a la historia dotada ya de una existencia independiente como ciencia o género literario.

Período Predinástico e Imperio Antiguo

Los primeros precedentes de la historia son testimonios escritos sobre hechos considerados dignos de recordarse, referidos a acontecimientos contemporáneos para quien escribe. Pero pueden recoger también acontecimientos pertenecientes al pasado de quien escribe. Los más antiguos escritos de carácter histórico conocidos se remontan al Período Predinástico: son los *Anales del reino de Buto*. Estos *Anales* predinásticos están recogidos por los *Anales de la dinastía V*, los más antiguos conservados: conocemos varios fragmentos de ellos, de los que el más importante es la *Piedra de Palermo*. Los *Anales de la dinastía V* son una simple enumeración de reyes, desde la época predinástica hasta la dinastía V; a partir de la época histórica, incluyen también los años y los acontecimientos anuales agrupados por reinados, todo ello enumerado concisamente. Estos *Anales* alcanzan hasta el reinado de Neferirkare, durante el cual, sin duda, se compusieron. Hay una voluntad, pues, de recoger hechos pasados y conservarlos para el futuro. Estos

Anales sobre piedra debían localizarse en distintos puntos de Egipto durante el Imperio Antiguo, con fines conmemorativos, religiosos y políticos: «publicaban» el texto original de los *Anales*, escrito sobre papiro y conservado por la cancillería real.



Piedra de Palermo.

Hace pocos años se han identificado como restos de unos *Anales de la dinastía VI* los fragmentos contenidos en una piedra reutilizada como tapa de un sarcófago procedente de Saqqara; incluyen los reinados desde Ótoes hasta Merenre I. Desgraciadamente, están muy mal conservados, pero sus características formales son las mismas que los *Anales de la dinastía V*.

Pero los *Anales* no son aún un género literario; de hecho, estaban redactados en infinitivo. Durante el Imperio Antiguo no existen condiciones para la aparición de un género histórico, puesto que la literatura escrita siente aversión por el género narrativo. La literatura del Imperio Antiguo aprecia solo los discursos de orden generalizante, sean religiosos, morales o filosóficos; se extiende en generalizaciones y desdeña los casos concretos: es

una literatura de «universales». La narrativa se abrió paso muy lentamente en la literatura, desempeñando un papel marginal, y ello solo desde finales del Imperio Antiguo. Esta actitud era debida al descubrimiento por los escritores egipcios de lo universal, lo cual les impresionó profundamente: sus escritos están llenos de conceptos universales y de nociones generales. Pero este innegable paso adelante provocó como reacción un desprecio por todo lo concreto, cotidiano, fáctico, en perjuicio de la narrativa y de la historia.

Sin duda existía una literatura narrativa oral popular, tan antigua como el hombre; pero estaba desacreditada a los ojos de los escritores egipcios, los intelectuales del Imperio Antiguo. La reacción a favor de poner por escrito cuentos y narraciones no se dio hasta el Imperio Medio; a favor de los relatos históricos, desde finales del Imperio Antiguo. Los textos más ancestrales de índole histórica son un grupo de autobiografías del Imperio Antiguo, grabadas por personajes importantes en sus mastabas como justificación última de su vida.

Existen dos tipos de biografías. En primer lugar, las biografías de aleccionamientos morales: en ellas el difunto proclama las normas de conducta que han regido su vida; así, por ejemplo, enumera las obras de misericordia semejantes a las que conocemos por el texto bíblico, pero omite, en cambio, los hechos de la vida real. En segundo lugar, las biografías auténticas: el difunto se justifica narrando su vida real con estilo sobrio y conciso; el relato es coherente y sin detalles inverosímiles, incluye a veces documentos auténticos citados íntegros. Estas últimas son características ya de la dinastía VI y constituyen el más remoto precedente del género histórico, redactadas ya posiblemente a imitación de los *Anales* reales, que debían de tener una forma más literaria que los de la dinastía V.

Con todo, la mayoría de los personajes del Imperio Antiguo se limitaron, en sus inscripciones funerarias, a enumerar los cargos administrativos u honoríficos desempeñados; estos *curricula* son importantísimos para conocer la evolución de la administración y la acumulación de cargos y honores por una sola persona.

Imperio Medio

La literatura narrativa, sea del género que sea, que aparecía apenas sugerida en el Imperio Antiguo, va a generalizarse con el Imperio Medio. En efecto, poco a poco, los escritores egipcios fueron tomando conciencia de la

importancia de la descripción de los hechos concretos, podríamos decir incluso de la dignidad literaria del género narrativo, de su autonomía respecto de los géneros literarios propios del Imperio Antiguo. Esta nueva literatura narrativa muy pronto alcanzó cotas de perfección tanto desde el punto de vista meramente formal como en lo que respecta a la precisión de las observaciones de los hechos en sí, del desarrollo de los acontecimientos, de la psicología de los personajes. La literatura narrativa del Imperio Medio cultiva dos géneros claramente distintos, pero aparecidos al mismo tiempo. Por un lado, la narración de hechos imaginarios, sobre todo cuentos populares, que sin duda existían desde tiempos inmemoriales, pero que hasta ahora no se habían considerados dignos de ser puestos por escrito; su interés para lo que ahora aquí nos ocupa es escaso. Por otro lado, la narración de hechos auténticos, los cuales vemos contados en estelas reales —como la de la fundación de un templo en Heliópolis por Sesostris I—, en inscripciones conmemorativas —como la de la expedición mandada al Uadi Hammamat durante la dinastía XI— o en biografías de altos personajes redactadas a imitación de las del Imperio Antiguo, pero cada vez con más pretensiones formalistas —como la de Ijernofre, organizador de los misterios de Osiris en Abido—. La importancia de estos textos a ojos de los mismos antiguos egipcios justifica que algunos de ellos se copiaran en tiempos posteriores, como piezas literarias de remarcable calidad formal, lo que para nosotros constituye también un precoz precedente de transmisión de un documento histórico, digno de ser señalado.

Uno de estos textos narrativos es la *Historia de Sinuhé*. Se trata sin duda de uno de los textos más importantes de la literatura egipcia, dentro de la cual ya en la Antigüedad se consideró una obra clásica, y fue además la que mayor influencia ejerció indudablemente sobre los tiempos posteriores. Mucho se ha discutido sobre el valor histórico de esta narración, considerada por lo general como una simple novela de aventuras. No obstante, una serie de detalles nos hacen verlo de otro modo: por ejemplo, la forma autobiográfica de la narración, el verismo del relato con nombres de reyes, pueblos y lugares auténticos, la ausencia de todo tipo de acontecimiento maravilloso o sobrenatural, la reconstrucción de una situación histórica auténtica en la que se sitúa el comienzo de la narración —la muerte en oscuras circunstancias de Amenemes I— y la lengua utilizada, el egipcio medio. Los dos manuscritos más antiguos conocidos, de fines del Imperio Medio, hacen la composición del texto prácticamente contemporánea de los hechos que relatan, situables en un momento histórico concreto, durante el reinado de Sesostris I. Todo ello

nos hace coincidir con François Daumas en ver en la *Historia de Sinuhé* un relato probablemente auténtico, aunque novelado; en suma, la culminación formal del género biográfico del Imperio Antiguo desembocando en la biografía novelada. Hemos de reconocer que ningún documento histórico contemporáneo nos atestigua la existencia real de Sinuhé; pero, ante el peso de las pruebas circunstanciales aportadas por su *Historia* que acabamos de enumerar, preferimos aplicarle el beneficio de la duda y creer que fue, quizá, un auténtico personaje histórico.

Sin embargo, a pesar del florecimiento de la literatura narrativa en el Imperio Medio, bien poco podíamos decir de los *Anales reales* de esta época, hasta que hace pocos años se publicaron diversos fragmentos pertenecientes a los *Anales* de Amenemes II, rey de la dinastía XII, hallados poco antes en el templo de Ptah en Menfis. En ellos se reseñan, principalmente, acontecimientos religiosos y expediciones comerciales y militares, todo ello enumerado en orden cronológico.

Imperio Nuevo

La guerra llevada a cabo contra los hicsos para la liberación total de Egipto del dominio extranjero y las hazañas militares consiguientes de los faraones Kamose y Amosis debieron de impresionar fuertemente a sus contemporáneos. El resultado fue el pujante desarrollo alcanzado de súbito por un género narrativo cuyas primeras manifestaciones hemos visto aparecer en el Imperio Medio: el relato, en estilo áulico, de los hechos del rey, lo que Adolf Erman llamó la «novela real». El género comenzó manifestándose en estelas reales o —como mínimo— oficiales. Pero lo más notable a comienzos de la dinastía XVIII es que estas estelas o textos oficiales fueron copiados por particulares. Ya hemos aludido a que algún documento que relataba hechos históricos del Imperio Medio se había copiado en tiempos posteriores, en el Imperio Nuevo. Sin embargo, los textos que se reprodujeron más en este período fueron los relativos a la guerra contra los hicsos, de los cuales poseemos copias en tablillas de madera —la *Tablilla Carnarvon*— y en estelas privadas —como la *Estela de Kamose* de Karnak—, así como fuertes evidencias de que también fueron reproducidos sobre papiro. No puede haber ninguna duda de que estas repetidas copias de textos que narran unos hechos capitales para la historia de Egipto equivalen a su publicación, como insinúa Sergio Donadoni, por lo que representan un esfuerzo de divulgación de un

documento original cuya redacción quizá se debió a alguna instancia oficial. Al hablar de este esfuerzo de divulgación, no podemos abstenernos de compararlo con las sesiones de lectura pública que hacía Heródoto de su obra, con el mismo objetivo. No cabe duda, en todo caso, de que a comienzos del Imperio Nuevo el género narrativo de tema histórico entraba por la puerta grande de la literatura egipcia, tras siglos de espera, avalado por la dignidad y la innegable importancia para los egipcios de los hechos narrados.

La misma dignidad e importancia del acontecer histórico para Egipto fue la causa, sin embargo, de que muy pronto pasase a incorporarse a la superestructura ideológica monopolizada por la religión. El clero de Amón muy pronto debió de comprender el papel decisivo de la historia en el devenir egipcio y, en consecuencia, no dejó de integrarla inmediatamente en sus esquemas teológico-mitológicos, tendentes a realzar el papel preponderante de Amón y el de su hijo, el faraón, aunque dejando siempre bien clara la supeditación del rey a su padre divino. De este modo, las inscripciones oficiales, que durante el Imperio Nuevo celebran toda clase de hechos históricos, dejan sentir desde muy pronto la interferencia flagrante de la ideología religiosa del clero de Amón, que interpreta o deforma dichos hechos, cuando no los presenta en un escenario irreal y olímpico, lejos del plano humano y cotidiano propio de la historia. De este modo, la historia pasó a ser parte integrante de la mitología, entró al servicio de la religión; y el resultado son unos textos que la moderna crítica histórica solo puede utilizar con gran cautela. Así pues, numerosos acontecimientos de los reinados de Hatshepsut —como el mito de la Teogamia— o de Tutmosis III —como la llamada *Estela poética*— han llegado hasta nosotros para testimoniarnos el papel de primer orden que la voluntad de Amón jugó en la historia. Y para demostrarnos que muy pronto los hombres aprendieron a manipular la historia para adecuarla a sus fines ideológicos.

Sin embargo, desarrollándose paralelamente a esta pseudohistoria, podemos documentar precisamente en el reinado de Tutmosis III la pervivencia de otro género histórico más respetuoso con la realidad: los *Anales reales*. Ya hemos visto cómo, en el Imperio Antiguo, y de nuevo en el Imperio Medio, teníamos testimonios de la existencia de *Anales reales*, de un innegable valor histórico. Ahora vamos a ver aparecer el género analístico como un género plenamente formado, con su estilo peculiar y maduro que implica una tradición multiseccular: narración sobria, exacta y concisa, excesivamente sumaria muchas veces para la crítica moderna, y enumeración siempre minuciosa del botín. Se trata, en definitiva, de una narración

encomendada a escribas especializados que reseñaban los acontecimientos día tras día —como atestiguan expresamente los mismos *Anales*—, y reservada en exclusividad a uso interno de la administración o de palacio. Así pues, en principio, los *Anales* no debían conocer ningún tipo de divulgación, y el mismo modo inmediato en que se redactaban hacía difícil su manipulación, que por lo demás era innecesaria. Daumas ha supuesto también que estos se conservarían en un único ejemplar en los archivos de palacio, y ello explicaría que, destruido el papiro que los contenía, se hayan perdido para siempre. Sin embargo, obedeciendo a razones extraordinarias, fragmentos de estos *Anales* podían transcribirse sobre piedra y de este modo quedar inmortalizados, como ocurrió durante la dinastía V o en el reinado de Amenemes II. Y esto es lo que sucedió cuando Tutmosis III, para glorificar a su divino padre, Amón, decidió que se inscribiera en las paredes que rodean el santuario de la barca sagrada en el templo de Karnak la parte de los *Anales reales* que contiene el relato de sus diecisiete campañas asiáticas, en las que obtuvo la victoria por concesión de su progenitor. De este modo, un extenso fragmento de la analística egipcia se ha conservado para nosotros, una parte suficiente para atestiguar la pervivencia del género y para darnos a conocer sus características.

Poca cosa más que pueda referirse como género histórico debemos señalar de la dinastía XVIII, como no sean las biografías de particulares: Amosis, hijo de Abana; Ineni, Amenemheb...; lo dicho para los períodos anteriores es válido también ahora. Al final de la dinastía, la crisis religiosa y política que culminó en el reinado de Ajenatón nos ha procurado una producción literaria revolucionaria y bastante interesante, incluso desde el punto de vista estrictamente histórico, pero que nada tiene en común con el género histórico; las preocupaciones de la gente letrada de la época eran, sin duda, otras. Hemos de aguardar a que las cosas hayan regresado entonces a su cauce tradicional para volver a tener testimonios de la existencia de géneros literarios más o menos históricos, ya durante la dinastía XIX. Adelantemos que nada poseemos para esta época de los anales reales, lo que no tiene por qué sorprendernos, habida cuenta de lo que hemos dicho sobre ellos un poco más arriba. No obstante, se han conservado otros documentos de importancia primordial: son las listas reales, alguna de ellas escrita sobre papiro, como el *Papiro de Turín*, y otras sobre piedra, como las de Karnak y Abido. Estas listas, en principio, nos dan los nombres de todos los reyes de Egipto y los años que duraron sus reinados —el *Papiro de Turín* o *Canon real de Turín*—, lo cual nos demuestra la existencia de unos *Anales*, más o menos extractados y asequibles que podían ser utilizados para confeccionar dichas listas. El

género histórico, de todos modos, que podemos documentar mejor a finales del Imperio Nuevo, es el de las inscripciones oficiales grabadas en los templos muchas veces, que daban a conocer a los cuatro vientos las hazañas realizadas por el faraón con la ayuda de la intervención divina. Algunas de estas composiciones —como el *Poema de Pentaur*, que narra la victoria de Rameses II en la batalla de Qadesh— poseen un innegable valor literario. Pero del valor histórico de sus precedentes de la dinastía XVIII ya hemos hablado antes, así como de la cautela con que el historiador debe utilizar estos textos, de modo que sería inútil ahora extenderse en ello.

Junto a estos géneros históricos de fines del Imperio Nuevo, merece ser citada lo que podríamos llamar narración histórica de tipo popular. Como Serge Sauneron ha podido decir justamente, los egipcios conocían muy mal su propia historia y tenían la necesidad de llenarla con toda clase de cuentos y leyendas. El precedente de este tipo de narraciones populares lo encontramos ya en el Imperio Medio, en la *Historia del rey Quéope y los magos*. Pero su divulgación generalizada a través de la literatura escrita hemos de situarla en los últimos tiempos del Imperio Nuevo y a lo largo de toda la Baja Época: de este modo conocemos «historias» que nos cuentan, por ejemplo, el comienzo de la guerra contra los hicsos o la toma de Jope por el general Tuti en tiempos de Tutmosis III. El fondo de estas narraciones, su ubicación en el tiempo, es más o menos histórico; pero su desarrollo, su desenlace, es absolutamente fantástico, legendario.



Lista real de Abido.

Baja Época

Todos los géneros históricos que hemos podido documentar a lo largo del desarrollo de la literatura egipcia los conocemos en la Baja Época: las autobiografías, como la de Udyahorresne, y las narraciones históricas populares, como los ciclos de Setne, de Petubastis o de Amasis. Merece ser destacada una obra maestra y singular, correspondiente al comienzo de este período: *Las desventuras de Unamón*, donde se cuentan en estilo vivaz y de forma autobiográfica las andanzas y los percances de este personaje cuando fue enviado a Biblo en busca de madera para la barca sagrada de Amón. La narración, que parece una relación oficial del viaje, aunque supera el frío estilo administrativo con una notable calidad literaria, nos hace pensar en la *Historia de Sinuhé* y, como esta, creemos que se puede catalogar en el género autobiográfico.

También otra obra, esta de comienzos de los tiempos ptolemaicos, retiene nuestra atención, si bien por otros motivos: la *Crónica demótica*. Se trata del comentario demótico de cierta oscura profecía antigua, en la que se dan explicaciones atribuidas a hechos recientes, en concreto a los reyes de la dinastía XXX. Vemos cómo la suerte de estos se relaciona de manera directa con su actitud frente a la ley religiosa egipcia, exactamente igual como veremos hacer en los libros históricos de la Biblia. Según Daumas, esta idea egipcia puede seguirse desde el siglo XIII, a pesar de no encontrarla formulada con claridad hasta el siglo IV. En todo caso, la importancia de este texto reside, además de en la influencia que esta idea puede haber ejercido en los libros sagrados del pueblo de Israel, en el hecho de que es la primera vez que somos capaces de documentar un intento de explicación del porqué del proceso histórico. Es la primera «filosofía de la historia» que conocemos: el pionero intento de comprensión global de la historia, por muy rudimentario que nos parezca.

El final de la historiografía egipcia está marcado por dos obras fundamentales, aún hoy imprescindibles para el conocimiento histórico del antiguo Egipto. Ambas no están ya redactadas en egipcio, sino en griego, y

constituían en cierto modo un esfuerzo —el único documentado— de dar a conocer fuera de Egipto la historia de este país. Las dos obras son, en todo caso, lo único que se nos ha conservado por tradición ininterrumpida, a través de la Edad Media, de la historiografía egipcia.

Una de ellas se debe a un autor egipcio, Manetón; la otra a un autor griego, Heródoto. Las dos, sin embargo, constituyen el colofón de dos corrientes distintas del género histórico que ya hemos podido documentar en Egipto en tiempos anteriores. Heródoto representa desde esta óptica la narración histórica de tipo popular. Ello es absolutamente lógico si tenemos en cuenta la clase de información y de documentación que el historiador griego recogió durante sus viajes para componer su obra, los *Nueve libros de la historia*. En Egipto, Heródoto no tuvo acceso ni a los archivos oficiales ni siquiera a las inscripciones reales diseminadas a lo largo y a lo ancho del país; accedió tan solo a las «historias» que le contaban los guías o los sacerdotes a los que interrogó, sin demasiadas pretensiones de escuchar la verdad rigurosa, pues prefería narraciones cuanto más fantásticas mejor. Nada de particular tiene, por lo tanto, que podamos leer en Heródoto los más extraordinarios relatos que entroncan de pleno con lo que hemos llamado «narración histórica de tipo popular» en Egipto; y que, en consecuencia, Gaston Maspero, en su compilación de novelas y cuentos del antiguo Egipto, recogiese entre las traducidas directamente del egipcio o del demótico alguna de las transmitidas por el autor griego, pues que encajan a la perfección con las demás.

La otra figura que preside el final de la historiografía del antiguo Egipto es Manetón, sacerdote que vivió en el templo de Sebennito a finales del siglo IV y comienzos del siglo III a. C. La tradición le atribuye la redacción de ocho obras, entre las que debemos destacar un trabajo cronológico, el *Libro de Sotis* —de hecho, de atribución dudosa—, y, sobre todo, sus *Aegyptiaca* o *Historia de Egipto*, escrita en griego, que solo se nos ha conservado por medio de resúmenes o fragmentos transcritos por historiadores judíos y cronógrafos cristianos: Flavio Josefo, siglo I de nuestra era; Julio el Africano, hacia el año 220 d. C.; Eusebio, hacia el 320 d. C.; Jorge el Sincelo, hacia el 800 d. C. De este modo, no cabe duda de que la obra inicial se fue degradando progresivamente hasta quedar reducida a listas de faraones, clasificados por orden de sucesión y repartidos en treinta o treinta y una dinastías, con indicación de la duración de los reinados y de los totales de años por dinastía. En contadas ocasiones se nos han conservado también algunas anécdotas o fragmentos de narraciones históricas.

Manetón, en todo caso, conocía los jeroglíficos, y los restos de su obra nos demuestran que utilizó para confeccionarla documentación histórica egipcia anterior a su época. Sea como sea, debemos colocar a Manetón como representante de la historiografía egipcia rigurosa, compiladora de los antiguos *Anales reales*, puesto que unos anales reales y no otra cosa son, al fin y al cabo, sus *Aegyptiaca*. Que Manetón llevase sus investigaciones hasta la búsqueda y lectura de los documentos o de las inscripciones reales antiguas es ya mucho más dudoso, como lo demuestra la forma corrompida o errónea en que nos ha transmitido algunos nombres reales, como el de los Amenofis, por ejemplo. Este error no habría podido producirse de haber leído el nombre real Amenhotep en documentos contemporáneos o en las listas reales del Imperio Nuevo. Más bien hemos de ver a Manetón recogiendo y compilando unas listas y unos anales reales que, de generación en generación, se habrían transmitido y copiado sucesivamente, desde la época pretinita y el Imperio Antiguo —como la *Piedra de Palermo*—, pasando por el Imperio Medio —*Anales de Amenemes II*— y por el Imperio Nuevo —*Anales de Tutmosis III*, *Canon real de Turín*, *Lista real de Abido*— hasta el siglo III, con los errores de transmisión lógicos y consiguientes. Ello no obsta, de todos modos, para que veamos en Manetón no a un sacerdote egipcio escribiendo una historia de su patria a imitación de los historiadores griegos que llevaban varios siglos haciéndolo con la suya, sino al último representante conocido de la corriente historiográfica egipcia que, de un modo riguroso, había ido recogiendo y transmitiendo durante milenios a la posteridad los anales reales de los faraones egipcios.

Por tanto, creemos necesario reivindicar el valor de la vieja historiografía egipcia, que hemos visto cómo se fue forjando desde tiempos predinásticos, y el proceso que llevó a su total desarrollo.

























4

Los cuatro elementos, de la física egipcia a la griega

Es bien conocida en la historia de la ciencia la existencia de numerosas teorías que han dejado profunda huella en nuestra civilización debido a que daban una explicación muy aceptable... pero que hoy día sabemos que son falsas. Un ejemplo, en medicina, es la teoría de los cuatro humores, es decir, de los cuatro líquidos constitutivos del cuerpo humano, a saber: sangre, linfa, bilis y atrabilis (la bilis negra). La teoría es, evidentemente, falsa; pero sirvió, y todavía sirve, para caracterizar los cuatro caracteres del hombre, según cuál de los cuatro humores es el dominante en cada individuo: humor sanguíneo, humor linfático, humor biliar y humor atrabiliar.

En astronomía es también conocida la supuesta consistencia del sistema geocéntrico desarrollado por el astrónomo y geógrafo alejandrino del siglo II d. C. Claudio Ptolomeo, tan consistente que fue el adoptado por la Iglesia: más de uno fue perseguido por la Inquisición por contravenir no a la Biblia, sino al pagano Ptolomeo, y ello hasta Galileo en el siglo XVII. Pero a nosotros nos parecen todavía más ingeniosos, dentro del sistema geocéntrico de Ptolomeo, los epiciclos, que servían para explicar el movimiento retrógrado, de tanto en tanto, del planeta Marte; es realmente ingenioso, pero falso.

Otra de estas teorías, atribuida de manera habitual a la filosofía griega presocrática, y de cuyo origen nos ocuparemos aquí, es la de los cuatro elementos. Desde aquí, queremos dar las gracias a los profesores François Daumas y Concepció Piedrafita por la ayuda desinteresada que nos han prestado en la realización de este estudio.

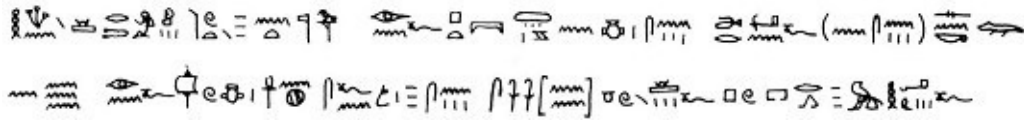
CUADRO SINÓPTICO				
Enéada Heliopolitana	 Shu, dios-aire (sequedad)	 Tfenis, diosa agua (humedad)	 Gueb, dios-tierra	 Nut, diosa-cielo
Merikare	 aire	 agua	 tierra	 cielo
Sinuhé	 aire	 agua	 horizonte (noche)	 sol (día)
Decreto de Nesjons	 doble montaña	 agua	 tierra	 cielo
Estela Metternich	 aire	 agua	 tierra	 sol
Sanatorio de Dandara	 aire	 agua	 tierra	 cielo
Escritos Herméticos	ἀήρ aire	ὕδωρ agua	γῆ tierra	οὐρανός cielo
Empédocles	ἥεο aire	ὕδωρ agua	γαῖα tierra	πῦρ cielo
	οὐρανός cielo	θάλασσα mar	χθών tierra	ἠλέκτωρ el brillante (sol)
	ξηρότηςος sequedad	ὕγρότηςος humedad	ψυχρότηςος frío	θερμότητος calor

Cuadro sinóptico de los cuatro elementos, de Egipto a Grecia.

Los cuatro elementos en las Enseñanzas para el rey Merikare

La cuestión, siempre muy debatida, de las relaciones entre el pensamiento y la ciencia egipcios y el pensamiento y la ciencia griegos necesita para resolverse más que teorías generalizantes, pruebas precisas. Creemos instructivos, al

respecto, dos pasajes de la literatura egipcia de época clásica. El más antiguo pertenece a las *Enseñanzas para el rey Merikare*:



Los hombres están bien provistos, como rebaño de Dios: Él ha hecho el cielo y la tierra por amor a ellos; Él ha subyugado [para ellos] la voracidad del agua; Él ha hecho el aire a causa del deseo de que sus narices vivan [respiren]; puesto que quienes han salido de Él mismo son sus imágenes.

[*Merikare*, P, 130-132. Traducción de J. Padró.]

El texto jeroglífico traducido aquí fue establecido sobre el Papiro 1116 A del Museo del Hermitage de San Petersburgo por Aksel Volten en 1945, con la ayuda para ciertos puntos del *Papiro Carlsberg VI*, de Copenhague. La identidad del autor de este texto es todavía objeto de debate, como lo confirma el artículo de Jesús López de 1973. Sea como sea, podemos estar seguros de que el texto se redactó durante el Primer Período Intermediario en Heracleópolis, muy probablemente durante la dinastía IX/X (c. 2160-2040 a. C.). Los tres manuscritos conocidos hoy día se fechan en la dinastía XVIII.

Las *Enseñanzas para el rey Merikare* están constituidas, esencialmente, por una serie de consejos políticos que un rey —tal vez llamado Áctoes— da a su hijo para enseñarle el arte de gobernar. Pero el autor ha añadido a su texto algunos fragmentos de obras anteriores, entre las cuales cabe señalar una enseñanza moral a la que debe de pertenecer el fragmento que acabamos de presentar. En esta enseñanza se explica la creación del mundo y del hombre por Dios, y se habla de la providencia divina hacia sus criaturas, para exhortar a los hombres a honrar a Dios, según ha resaltado François Daumas. En este contexto se encuentra el pasaje sobre el que queremos llamar la atención: entre dos frases que nos explican que la creación ha sido hecha por

dios para los hombres, esta es descrita de manera muy sucinta, resumida en cuatro elementos o, mejor, en cuatro partes constitutivas del cosmos: el cielo, la tierra, el agua y el aire. Estos cuatro elementos o partes del cosmos son los predicados de tres oraciones —cielo y tierra se encuentran juntos en una frase— de predicado verbal, coordinadas entre ellas y con un mismo sujeto pronominal. Este sujeto se encuentra expresado en la oración precedente y es la palabra *Necher*, Dios. Las tres oraciones de predicado verbal tienen una estructura similar y repetitiva que las pone en paralelo por comparación a la oración precedente, que tiene un verbo pasivo, y con la siguiente, frase de predicado sustantival con un participio como sujeto. Señalemos aún, como dato significativo, que, según estas frases, Dios ha creado el cielo, la tierra y el aire, pero ha subyugado el agua. No queremos entrar aquí en la polémica originada en torno a la expresión que algunos han querido traducir por «el cocodrilo de las aguas» o «el monstruo de las aguas», identificándolo a la deidad babilónica Tiamat. Personificadas o no las aguas, lo que nos parece esencial es la idea según la cual Dios no ha hecho las aguas —al contrario del cielo, de la tierra y del aire—, sino que ha tenido que subyugar su voracidad, que impedía precisamente «la diferenciación de los seres exigida por la creación», en palabras de Daumas. Y es esto lo que el texto dice: Dios ha creado el cielo, la tierra y el aire, pero se ha limitado a dominar el agua primordial, para poder sacar de ella los otros elementos.

Pues bien, se observará fácilmente que estos cuatro elementos, aislados del resto del texto por las dos oraciones que los rodean, son casi los mismos que conoce la tradición europea como constitutivos del cosmos tras la formulación de Empédocles de Agrigento. De hecho, la tierra, el agua y el aire son idénticos; solo nos queda el cielo, que se halla en el lugar del fuego. No obstante, tenemos un falso problema. Primeramente, constatamos que el cielo es aquí distinto del aire, ya que los dos están citados en el mismo pasaje. Pero también podemos recordar que, para los egipcios, el cielo no era el aire, sino la región que se encuentra sobre este, por la cual circulan el sol y las estrellas, es decir, el fuego. Tendremos ocasión de volver sobre estas concepciones egipcias basadas en la cosmogonía heliopolitana. Limitémonos a señalar, por el momento, que las cuatro partes del cosmos enumeradas en las *Enseñanzas para el rey Merikare* responden exactamente a los cuatro dioses, hijos y nietos de Atum en la Enéada de Heliópolis: así, el cielo es Nut; la tierra, Gueb; el agua, Tfenis; y el aire, Shu. Por tanto, no puede haber ninguna duda de que es esta concepción del cosmos la que ha sido reproducida en el texto de *Merikare*. Con todo, observaremos que las cuatro partes del cosmos

han sido aquí desacralizadas, de acuerdo con la concepción monoteísta de la divinidad suscrita por el autor de las *Enseñanzas para Merikare*; y los cuatro elementos se mencionan con nombres comunes: *pet*, el cielo; *ta*, la tierra; *mu*, el agua; y *chau*, el aire. Con mucha verosimilitud, podemos ver en este pasaje la mención más antigua conocida hasta ahora de la concepción del cosmos constituido por cuatro elementos o partes desacralizadas.

Los cuatro elementos en la *Historia de Sinuhé*

Examinemos ahora el segundo pasaje de la literatura clásica egipcia, que pertenece a la *Historia de Sinuhé*:



Que yo esté en la Residencia o que yo esté en este lugar, eres tú quien esconde este horizonte; el sol se levanta a causa de tu deseo; el agua en el río, la bebemos cuando tú quieres; el aire en el cielo, lo respiramos cuando tú lo dices.

[*Sinuhé*, B, 232-234. Traducción de J. Padró.]

El texto jeroglífico ha sido establecido por Aylward M. Blackman en 1932. Recordemos que la *Historia de Sinuhé* es prácticamente contemporánea de los hechos que narra, del tiempo de los faraones de la dinastía XII Amenemes I (1991-1962 a. C.) y Sesostris I (1971-1928 a. C.). Los manuscritos más antiguos conocidos datan, también, del Imperio Medio, de las dinastías XII y XIII. El pasaje que nos ocupa aquí ha sido transliterado enteramente del *Papiro de Berlín 3022*.

Con estas frases, Sinuhé hace el elogio del faraón Sesostris I en la carta que le envía como respuesta a la orden de volver a Egipto que acaba de recibir. Toda la misiva, de hecho, desborda en alabanzas al faraón. Pero las que retienen nuestro interés quieren realzar que el rey es alguien todopoderoso, y este hecho hace al rey de Egipto idéntico a la divinidad. Y, para que quede bien claro, Sinuhé no tiene inconveniente en poner incluso la totalidad del cosmos bajo la autoridad del faraón. No importa donde Sinuhé, simple mortal, esté; la voluntad del rey actúa libremente sobre los cuatro elementos, que, en conjunto, parecen constituir la razón de ser de todo el mundo sensible.

En este pasaje se tratan otra vez los cuatro elementos. Creemos poder justificar aquí este punto de vista por el hecho de tener las cuatro oraciones dispuestas en paralelo, cada una de ellas citando uno de los elementos constitutivos del cosmos, y el conjunto introducido por una disyuntiva. Esta última está formada por dos oraciones subordinadas concesivas colocadas al principio de las cuatro oraciones principales, copulativas yuxtapuestas. Por cierto, hemos de señalar que nuestra traducción difiere de la de Gustave Lefebvre, publicada en 1949, puesto que este autor hace de la segunda de nuestras oraciones principales una subordinada circunstancial causal. Por el contrario, nuestra traducción es parecida a la publicada por Edda Bresciani en 1969. La unidad de las cuatro frases está puesta en evidencia, además, por el hecho de que, antes y después de este pasaje de la carta de respuesta, se trata claramente de otros asuntos.

Vemos, pues, que este texto nos habla de nuevo de cuatro elementos o, al menos, de cuatro partes constitutivas del mundo: el horizonte, el sol, el agua y el aire. Vemos también que estos cuatro elementos se citan de manera consecutiva en cuatro frases paralelas diferenciadas con claridad en su contexto. Sin ocuparnos de momento del porqué de estos cuatro elementos, lo que resulta evidente es que cada uno de ellos es la palabra principal de cada una de las oraciones sucesivas, que estas oraciones están puestas en paralelo dos a dos, lo cual está particularmente claro con las dos últimas, construidas de manera idéntica, y que los cuatro elementos, uno a uno, están colocados bajo la autoridad del faraón-dios. Hay, pues, una voluntad muy clara de citar «precisamente» estos cuatro elementos para caracterizar el poder del rey sobre el cosmos. A partir de estas observaciones, se puede ver de manera razonable en ellos los elementos constitutivos del cosmos. Señalemos aún que los cuatro se designan, como en el texto de *Merikare*, mediante nombres comunes: *ajet*, horizonte; *atón*, sol; *mu*, agua; y *chau*, aire. Podemos, pues,

pensar de nuevo en una voluntad muy clara de designarlos mediante nombres absolutamente desacralizados.

De los cuatro elementos mencionados en *Merikare* y en *Sinuhé*, dos son idénticos, en concreto, los dos últimos: *mu*, agua, y *chau*, aire. Un tercero no ofrece dificultades mayores, de acuerdo con lo que ya hemos dicho un poco más arriba: es *pet*, el cielo, en *Merikare*, convertido en *atón*, el sol, en *Sinuhé*. Efectivamente, hemos visto que el cielo es el lugar por el que circula el fuego, es decir, el sol y las estrellas. Al cambiar el cielo por el sol, de *Merikare* a *Sinuhé*, nos inclinamos a creer que el pensamiento egipcio ha dado un paso hacia la identificación del fuego como cuarto elemento. Con todo, tendremos ocasión de ver que, en los textos egipcios ulteriores, habrá una vacilación constante entre el uso de los términos «cielo» y «sol». Insistamos tan solo en señalar que no hay contradicción entre el uso de estos dos términos. Por lo demás, la utilización de «sol» en *Sinuhé* puede también responder a otras razones, como el uso paralelo de «horizonte» por «tierra», aparentemente un poco más difícil de explicar. Vamos a examinar todo esto con un poco más de detalle.

Los elementos constitutivos del cosmos en otras civilizaciones antiguas

Podemos concluir, sin resultar demasiado temerarios, que la mención de cuatro elementos o partes constitutivas del cosmos en la literatura egipcia clásica no parece ser un simple azar. Ahora, para poder estudiar esta concepción, hemos de recurrir a otros sistemas cosmogónicos y filosóficos que nos sean cercanos. Sabemos así que otras civilizaciones antiguas conocían también cuatro o cinco elementos: los hindúes hablaban de cuatro elementos —tierra, agua, fuego y aire—, a los cuales a veces añadían el éter; aunque cabe preguntarse si estos cuatro elementos hindúes más el éter no procederían en realidad de los griegos, y más exactamente de Aristóteles. Por su parte, los chinos conocían cinco —tierra, agua, fuego, madera y metal—. Si no sabemos de momento si puede haber una relación directa con el pensamiento hindú o el chino, comprendemos por lo menos que en la base de estas civilizaciones hay también una búsqueda de los elementos esenciales constitutivos del cosmos; estos elementos simples, lógicamente, no pueden

diferir demasiado de una civilización a otra, tanto si hay como si no hay relación entre ellas.

En lo referente a la religión sumeria, conoce un dios cielo, An; un dios de la atmósfera, Enlil; un dios de las aguas, Enki; un dios luna, Nanna; un dios sol, Utu; e incluso dos diosas tierra, Antum y Urach. No obstante, el panteísmo no es seguro: el sistema cosmogónico sumerio es cambiante de un centro religioso a otro y, sobre todo, la idea de cuatro elementos precisos —o de cuatro divinidades panteas— constitutivos del cosmos es inexistente.

Los cuatro elementos en los filósofos presocráticos griegos. Empédocles

Más conocida e interesante para nosotros sobre esta cuestión es la comparación con la filosofía griega, debido a sus lazos conocidos con el pensamiento egipcio y a la influencia que aquella ha ejercido posteriormente sobre el pensamiento moderno. Es bien sabido que los filósofos presocráticos fueron los primeros griegos en ocuparse del problema de los elementos esenciales constitutivos de todas las cosas. Así, a principios del siglo VI a. C., la escuela de Mileto buscaba el principio material común a todas las cosas, algo que según dicha escuela era un solo elemento: el agua, según Tales de Mileto; el infinito, *apeiron*, según Anaximandro; y el aire, según Anaxímenes. Las escuelas de Éfeso y de Elea, que discutían el problema de la estructura del ser, buscaban también el elemento constitutivo de este, que sería el fuego según Heráclito, o la tierra (con el agua) según Jenófanes de Colofón, ambos a finales del siglo VI a. C.

Y de este modo llegamos a Empédocles de Agrigento, quien, en la primera mitad del siglo V a. C., fue el primero de los filósofos pluralistas, que se esforzaron en armonizar entre ellas las anteriores concepciones aparentemente opuestas. De todos ellos, fue con bastante seguridad Empédocles quien ejercería mayor influencia en tiempos posteriores; la doctrina de los cuatro elementos que formuló estuvo llamada a dominar la física durante dos mil años. Según él, los cuatro elementos eran: «Fuego, agua, tierra y la altura sin fin del aire» (Empédocles, fragmento B 17), citados aquí por su nombre más común. Para la edición de Empédocles hemos utilizado la de H. Diels y W. Kranz, publicada en 1971. Citamos los fragmentos según este libro; así, fragmentos A y fragmentos B quiere decir

que los primeros se refieren a la vida de Empédocles, mientras que los segundos aluden a los fragmentos citados en estilo directo. Para el comentario, véase *Los filósofos presocráticos*, de G. S. Kirk y J. E. Raven, publicado en 1969.

De todos modos, hay que pensar en la forma literaria de los escritos de Empédocles: escribía sus obras mediante poemas, utilizando hexámetros. Ello hace que no sea riguroso en sus escritos, efecto tal vez buscado, como era el caso con Heráclito. Así, da también nombres diferentes pero equivalentes a sus elementos:

No solo el brillante [es decir, el Sol en Homero] y la tierra, sino también el cielo y el mar. (Fragmento B 22)

Llegando incluso a darles el nombre de dioses:

Escucha, pues, primero, cuáles son las cuatro raíces de todas las cosas: el brillante Zeus y la nodriza Hera, y también Edoneo y Nestis, la cual con sus lágrimas riega la fuente de lágrimas de los mortales. (Fragmento B 6).

[Traducciones de C. Piedrafita.]

Pero ya desde la Antigüedad los autores no se pusieron de acuerdo sobre la identificación de los dioses de Empédocles con sus cuatro elementos, y diferentes comentaristas, por ejemplo, intercambiaron el papel de Hera y el de Hades como aire y como tierra. De todos modos, el mismo Empédocles alimentó estas confusiones: no solo no era claro, sino que además cambiaba él mismo sus identificaciones, haciendo, por ejemplo, dos veces a Hefesto el equivalente del fuego. La única divinidad que parece haber escapado a estos cambios es la diosa siciliana Nestis, siempre identificada con el agua.

Finalmente, añadamos que, según Empédocles, los cuatro elementos están colocados al principio en el *sphairos*, la esfera, y que después, la fuerza de la discordia tiende a separarlos, mientras que la del amor tiende a unirlos.

Esta teoría de los cuatro elementos fue rápidamente aceptada y ha sido de uso corriente ya desde la época clásica. No obstante, algunos autores, sobre todo Aristóteles, añadieron un quinto, el éter, la región superior del aire, originariamente residencia de los dioses, del cual se componía el mundo supralunar. Así, el éter, la quintaesencia de los sabios de la Edad Media, se convirtió en el elemento que contenía el cosmos compuesto por los otros cuatro elementos.

Discusión de los cuatro elementos de Merikare y de Sinuhé

Volvamos ahora al texto de *Sinuhé*. De los cuatro elementos citados allí, dos son absolutamente idénticos a los de Empédocles; se trata, por supuesto, de los dos últimos, el agua y el aire, idénticos también en el texto de *Merikare*. Un tercero no supone un problema mayor; es el sol, identificado también por Empédocles con el fuego y que corresponde, ya lo hemos dicho, al cielo de *Merikare*. Queda el problema del cuarto, que es el primero citado: el horizonte. Curiosamente, podemos constatar que la misma palabra, *ajet*, aunque con una ortografía diferente, puede significar también «tierra». No obstante, y sin que sea necesario recurrir a esta acepción de la palabra, podemos aceptar con facilidad que el horizonte sea el límite extremo de la tierra y que, por consiguiente, la contenga, de donde podríamos inferir que aquí el continente designaría el contenido, lo que no es raro para los antiguos egipcios.

Las dos primeras frases de este texto de *Sinuhé* son, no obstante, susceptibles de otra interpretación, para nosotros más clara. Esconder el horizonte es también «sumergirnos en las tinieblas», como ha señalado Lefebvre; por el contrario, hacer levantarse el sol es «devolvernos la luz». Se puede ver aquí una muy clara oposición entre la noche y el día, también muy evidente en el célebre *Himno a Atón*. Pero ¿por qué entonces el autor designa «noche» y «día» usando metáforas más o menos claras, en vez de nombrarlos directamente, como ha hecho para el «agua» y para el «aire»? ¿Por qué ha colocado las dos primeras frases opuestas, en yuxtaposición a las dos segundas en las que se oponen «agua» y «aire»? ¿Por qué, finalmente, el autor sitúa con claridad el acento precisamente en las palabras «horizonte», «sol», «agua» y «aire»? Esto podría ser tan solo debido al azar. No obstante, preferimos creer que la explicación la daría un pasaje de la vida de Empédocles:

En efecto, a partir de los cuatro elementos todo existe, su naturaleza habiéndose constituido a partir de los contrarios, sequedad y humedad, calor y frío... (fragmento A 33).

[Traducción de C. Piedrafita.]

Estos son los principios que constituyen la naturaleza de los cuatro elementos, y vemos que esencialmente se oponen dos a dos. Y, según creemos, sería esta doctrina de los principios contrarios que forman los cuatro elementos la que el autor del texto de *Sinuhé* habría querido resaltar aquí. El aire es, por supuesto, la sequedad, como los egipcios sabían bien, ya que Shu es el dios de este elemento, como lo es también del principio seco. Su contrario es el agua, la humedad. El día, designado aquí por el sol, es sin duda el principio cálido. Finalmente, el frío se identificaría con la noche, con las tinieblas, e incluso con la tierra, de la que el horizonte es la más lejana línea visible.

Si ahora retomamos el texto de *Merikare*, debemos reconocer que opone menos dificultades a la comparación. En él, ya lo hemos dicho, tenemos tres elementos idénticos al pensamiento de Empédocles, a saber, la tierra, el agua y el aire. En cuanto al cuarto elemento, el cielo, no ofrece una verdadera dificultad, pues este contiene el sol y las estrellas, es decir, el fuego. Con todo, hemos de llamar la atención sobre una disparidad importante: el cielo, que en *Merikare* y en el pensamiento egipcio es el equivalente del sol —y por extensión del fuego—, en Empédocles y en el pensamiento posterior es el equivalente del aire.

El sistema cosmológico heliopolitano en la prehistoria

Por lo demás, si la interpretación que proponemos para estos dos textos se reconoce verdadera, no se presentan como demasiado aislados y no reposan solo sobre un único punto de referencia, tomado de la filosofía griega. Más bien serían dos eslabones intermedios entre esta y el sistema cosmológico heliopolitano, el cual dividía también el mundo en cuatro elementos —o, mejor, partes—, identificados con cuatro divinidades: Shu, el dios aire; Tfenis, la diosa agua; Gueb, el dios tierra; y Nut, la diosa cielo, la madre del sol. Recordemos que Shu y Tfenis eran los hijos del dios primordial Atum, mientras que Gueb y Nut eran los hijos de Shu y Tfenis. El sistema cosmológico heliopolitano data de la lejana prehistoria, de los tiempos anteriores a la dinastía I. Las cuatro divinidades mencionadas, en todo caso, están documentadas en los *Textos de las pirámides*, textos religiosos muy arcaizantes reproducidos en las pirámides reales de las dinastías V y VI, durante el Imperio Antiguo. Desde este punto de vista, los pasajes de las *Enseñanzas para el rey Merikare* y de la *Historia de Sinuhé* podrían

entenderse como esfuerzos de racionalización de la concepción cuatripartita del mundo, elaborada en Heliópolis durante la prehistoria.

Esta concepción cuatripartita del mundo de los egipcios se remonta, como mínimo, al cuarto milenio a. C. De hecho, hay que resaltar aquí la importancia del número 4 en Heliópolis. Esta importancia, sagrada y cósmica, procede de los cuatro puntos cardinales, que son las cuatro caras del mundo. Así, los altares heliopolitanos están siempre orientados hacia los cuatro puntos cardinales; y en tumbas de épocas posteriores, como de la dinastía XIX, con las paredes siempre dirigidas hacia los puntos cardinales, pueden verse cuatro estelas orientadas, o incluso los cuatro elementos identificados con los cuatro puntos cardinales y con sus símbolos correspondientes: la tierra, con el oeste y con el pilar osiríaco *dyed*; el agua, con el norte y con un *shauabty*; el aire, con el este y con el perro negro de Anubis; y el fuego, con el sur y con la llama, según ha puesto de manifiesto Christiane Desroches-Noblecourt.

Los cuatro elementos en época tardía en Egipto

La concepción cuatripartita del mundo está, en todo caso, muy bien documentada en época tardía, como bien ha señalado Daumas. De este modo, los cuatro elementos aparecen representados en el *recto* de la *Estela Metternich*, en el registro superior, colocados el uno sobre el otro y formando una unidad. Recordemos que esta importante compilación de textos mágicos se fecha en el siglo IV a. C., en época de Nectánebo II (359-341), último rey de la dinastía XXX. Y en el *Sanatorium* del templo de Dandara se encuentra la siguiente fórmula que identifica al dios Tot con los cuatro elementos y, por supuesto, con el mismo cosmos:

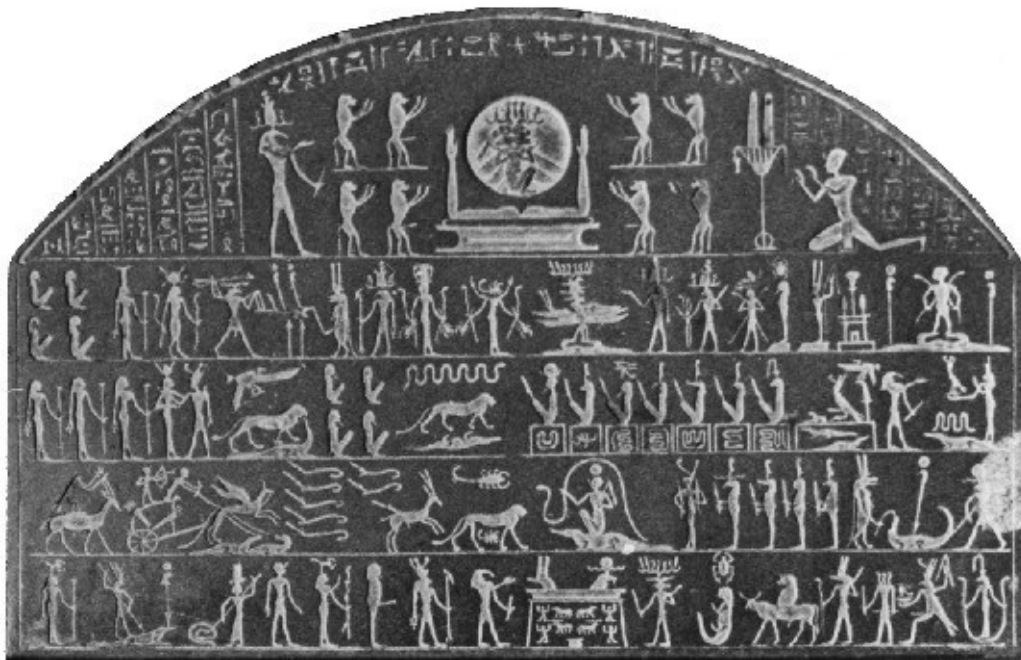
Yo soy el agua, yo soy el cielo, yo soy la tierra, yo soy el aire.

Las características epigráficas de esta inscripción han permitido fecharla en época romana.

Aunque estos testimonios son, teóricamente, posteriores a la época de Empédocles, ello no impide que su carácter netamente religioso los ponga en relación directa con toda la tradición egipcia desde la prehistoria, y hace muy improbable una influencia de la filosofía griega. Añadamos, con todo, otro testimonio que demuestra bien la persistencia de la concepción cuatripartita

del cosmos en el pensamiento religioso egipcio, incluso hasta su mismo final; se trata del siguiente pasaje del *Corpus Hermeticum*:

Las partes del universo son: cielo, agua, tierra y aire.



Detalle de la Estela Metternich.

A los argumentos a favor del parentesco de estos escritos con el pensamiento egipcio, podemos añadir la mención aquí del cielo, en lugar del fuego que podríamos esperar de acuerdo con Empédocles.

Así, vemos cómo la división del cosmos en cuatro elementos está muy bien documentada en época tardía en el pensamiento egipcio. Un último testimonio, este más antiguo, nos fue señalado por el mismo Daumas en septiembre de 1979. Si ese texto es menos claro que los que acabamos de citar, es por el contrario más antiguo que estos, y puede muy bien constituir el eslabón intermedio entre ellos y los pasajes de las *Enseñanzas para el rey Merikare* y de la *Historia de Sinuhé*, objeto de nuestro análisis. Se trata del siguiente pasaje del *Decreto de Nesjons*, que era la mujer de Pinedyem II (990-969), rey y gran sacerdote de Amón en Tebas durante la Dinastía XXI:

El rey del Alto y del Bajo Egipto, Amonrasónter, señor del cielo, de la tierra, del agua y de la doble montaña.

El problema, como puede constatarse fácilmente, viene de la palabra *dyuy*, la «doble montaña»; los otros tres elementos están muy claros, de manera que esta palabra se halla en el lugar del cuarto elemento, que aquí debería ser el aire. Esta «doble montaña», en todo caso, nos parece que puede ser la misma que se menciona en el capítulo 149 del *Libro de los Muertos*, el cual dice sobre ella:

Oh, esta muy alta montaña que se encuentra en el imperio de los muertos, sobre la cual reposa el cielo.

Por tanto, se puede suponer legítimamente que en el *Decreto de Nesjons* la «doble montaña» sea una alusión al aire, cuyo dios Shu, con los dos brazos en alto —símbolo del aire en la *Estela Metternich*—, sostiene él también el cielo. Si esta explicación resulta, ciertamente, discutible, tiene con todo la ventaja de dar un sentido a la aparición de esa doble montaña al lado del cielo, de la tierra y del agua.

De Egipto a hoy

Hemos visto que la doctrina de los cuatro elementos constitutivos del cosmos era conocida ya en Egipto desde la prehistoria, y que se pueden seguir sus testimonios a través de las dinastías X, XII, XXI y XXX hasta la época tardía, en la que está bien documentada. Sin embargo, podríamos avanzar más y preguntarnos si Empédocles no recibiría ya la formulación de la doctrina de los cuatro elementos elaborada de Egipto, en vez de haber sido él mismo el creador de la doctrina a partir de los elementos dispersos señalados por sus predecesores, tal y como se ha pretendido hasta ahora. Se encuentra ya formulada en Hesíodo (*Th.*, 736-738) o en los órficos la noción de la existencia de algunos elementos en el origen de todas las cosas. Pero la formulación precisamente de cuatro elementos constitutivos del cosmos podría ser esencialmente la misma desde la prehistoria egipcia hasta los tiempos modernos. En esta larga línea pueden muy bien encontrar su sitio los pasajes de las *Enseñanzas para el rey Merikare* y de la *Historia de Sinuhé* que hemos estudiado aquí. Así, todavía se podría explicar de manera

satisfactoria la aparición de los cuatro elementos en la *Estela Metternich* y en el *Sanatorium* de Dandara, o incluso en los textos herméticos: se trataría de una tradición claramente vivaz aún en la época tardía, más que una influencia griega que vemos mal cómo habría podido penetrar de manera tan profunda en el pensamiento egipcio. Por el contrario, es esta tradición la que habría podido muy bien ser conocida por los filósofos presocráticos griegos.

La doctrina de los cuatro elementos se mantuvo hasta el siglo XVIII, cuando Antoine-Laurent de Lavoisier descubrió que el agua está compuesta por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno (H₂O), en 1785. Poco después, en 1787, describió el concepto de elemento químico, poniendo así las bases de la química moderna.

5

La piedra de Roseta y los decretos trilingües ptolemaicos

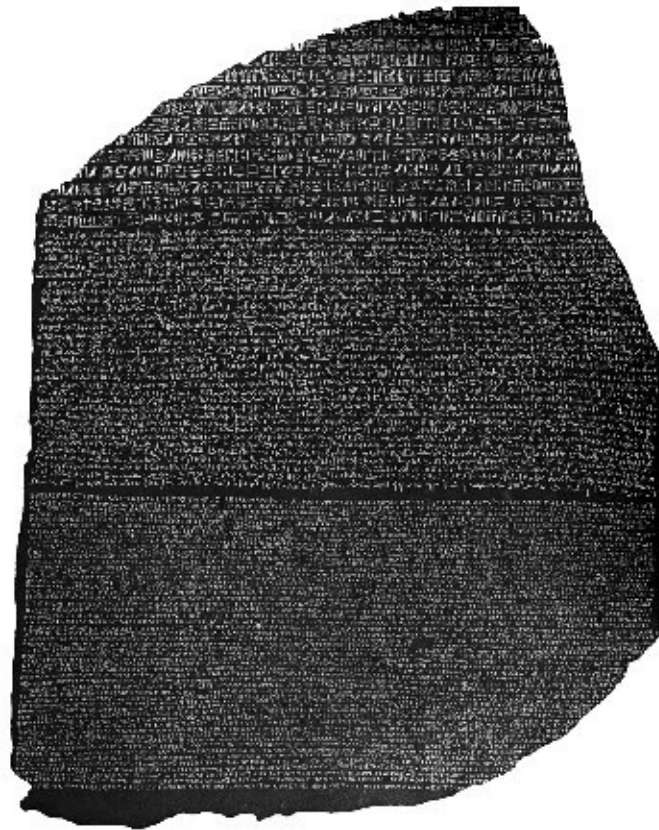
La escritura jeroglífica egipcia suscitó la curiosidad de viajeros y eruditos europeos desde el Renacimiento, pero su desciframiento fue lento y atravesó por diversas etapas. El primero en intentarlo fue el jesuita alemán afincado en Roma Atanasio Kircher, que vivió en el siglo XVII. Kircher sostuvo siempre la identidad del antiguo egipcio y del copto, el cual estaba ya en trance de extinguirse por entonces como idioma vivo, pero aún se comprendía, pues era la lengua litúrgica, y lo sigue siendo, de los cristianos de Egipto. Para facilitar el conocimiento del copto, publicó en 1643 una gramática, que tituló *Lingua Aegyptiaca Restituta*, y luego un vocabulario copto-árabe, al que añadió el latín. Pero Kircher creyó de manera errónea que la escritura jeroglífica era totalmente simbólica, lo que lo llevó a cometer enormes fallos al intentar traducir las inscripciones de los numerosos obeliscos egipcios que hay en Roma. Los disparates fueron de tal magnitud que desprestigiaron sus estudios sobre el copto, que en cambio sí eran correctos, y condujeron a que durante más de un siglo nadie se atreviese a acometer de nuevo la tarea del desciframiento.

El siguiente paso, modesto aunque significativo, lo dio el abate francés Jean-Jacques Barthélemy, semitista descifrador del fenicio, quien a finales del siglo XVIII intuyó que los cartuchos que se encuentran en las inscripciones jeroglíficas contienen nombres reales, lo que es cierto.

El descubrimiento de la piedra de Roseta

Los pasos definitivos se dieron, con todo, a raíz del descubrimiento de la piedra de Roseta, que tuvo lugar en agosto de 1799, durante la campaña de Napoleón Bonaparte en Egipto. Los sabios franceses que acompañaban a los soldados enseguida se dieron cuenta de la importancia del monumento: un decreto trilingüe de Ptolomeo V Epífanes, promulgado el 196 a.C. y publicado en jeroglíficos, demótico y griego. El texto griego fue pronto leído, y se hicieron estampaciones del monumento que fueron distribuidas por Europa. Cuando el cuerpo expedicionario francés, bloqueado en Egipto, tuvo que rendirse a los ingleses, estos exigieron la entrega de la piedra de Roseta, que se quedaron como botín de guerra, y desde entonces se encuentra en el Museo Británico. A los sabios franceses se les exigió que, para ser evacuados, se desprendiesen de sus papeles y trabajos, pero ellos se negaron, aduciendo que no reembarcarían si no era con su material de estudio. Finalmente, los ingleses cedieron, dejándoles marchar con sus documentos, gracias a los cuales pudieron publicar poco después su monumental *Description de l'Égypte*.

Al mismo tiempo, y gracias a las copias de la inscripción que circulaban por Europa, diversos eruditos procedían al estudio de la piedra de Roseta. El primero en obtener algún resultado fue el diplomático sueco Johan David Akerblad, quien en 1802 localizó por el sistema de mensuración el grupo de signos que constituían el nombre Ptolomeo en el texto demótico. De hecho, los primeros eruditos creían que el demótico era alfabético y que, por consiguiente, sería más fácil de descifrar que los jeroglíficos, por lo que intentaron estudiar primero el demótico. Quien se dio cuenta de este error fue el físico inglés Thomas Young, que contribuyó a la teoría ondulatoria de la propagación de la luz. En 1814, Young defendió que tanto el demótico como el hierático no son sino escrituras cursivas de los jeroglíficos, y que ninguna de ellas es alfabética. Por consiguiente, empezó el desciframiento por los jeroglíficos y, siguiendo la intuición de Barthélemy, dedujo correctamente que en el interior de los cartuchos del texto jeroglífico de la piedra de Roseta había el nombre de un rey Ptolomeo. Pero, al no tener ningún elemento de comparación, erró al intentar explicar cada uno de los signos del cartucho.



Piedra de Roseta.

El desciframiento de los jeroglíficos por Champollion

El desciframiento definitivo llegó de la mano del francés Jean-François Champollion *le Jeune*. Desde muy joven, cuando vio una de las estampaciones de la piedra de Roseta, decidió consagrar su vida a su desciframiento. Dotado de gran facilidad para las lenguas, dedujo también que Kircher tenía razón al defender que egipcio y copto eran la misma lengua, y por ello aprendió copto en la gramática publicada por este. En enero de 1822, Champollion recibió la copia de las inscripciones de un pequeño obelisco de la isla de Filas, un documento escrito por cierto en griego y en jeroglíficos, pero seudobilingües, puesto que los dos textos no decían lo mismo. Sin embargo, sí que eran idénticos los dos nombres de reyes

mencionados en griego, Ptolomeo y Cleopatra, y en sendos cartuchos, distintos el uno del otro, incluidos en el texto jeroglífico. Champollion dedujo, pues, correctamente que el cartucho que también se encontraba en la piedra de Roseta había de ser el de Ptolomeo y, por consiguiente, el otro tenía que ser el de Cleopatra. Comparando uno por uno los signos de los dos cartuchos, pudo leer en escritura fonética alfabética los dos nombres: Ptolomeo y Cleopatra. No solo eso, sino que en poco tiempo consiguió descifrar correctamente 79 cartuchos de reyes Ptolomeos y de emperadores romanos, todos, sin embargo, nombres extranjeros escritos fonéticamente mediante signos uniláteros o alfabéticos.

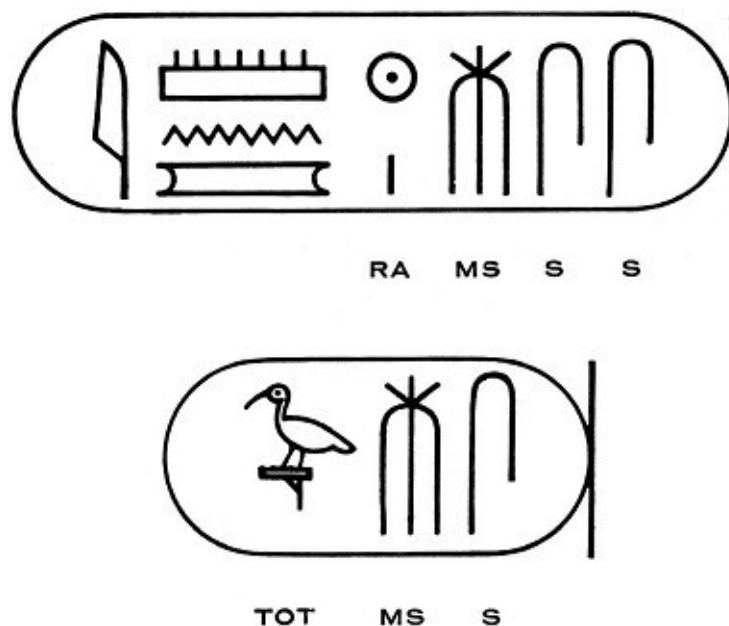


Cartuchos de Ptolomeo y de Cleopatra.

En septiembre del mismo año 1822, Champollion recibió la copia de inscripciones jeroglíficas procedentes de Abu-Simbel; esta vez eran textos exclusivamente de época faraónica. En primer lugar, estudió el cartucho de un rey cuyo nombre comenzaba con el disco solar; Champollion sabía que sol se decía en copto *ra/re*. Seguía un signo enigmático, pero él recordaba que cada vez que este aparecía en griego en la piedra de Roseta se hacía alusión al concepto de «nacer», «hacer nacer», y este verbo en copto se decía *misi/mose*. Por último, aparecía repetido el signo unilítero que él ya conocía y que se lee *s*. El conjunto le recordaba un nombre faraónico de la *Historia* de Manetón: Rameses. Observó después otro cartucho encabezado por un ibis, que Champollion sabía que era el animal sagrado del dios Tot. A este le seguía el mismo signo enigmático del cartucho anterior, que podía traducirse por «hacer nacer», *mose* en copto. Y por último de nuevo el signo *s*. Esta vez el cartucho le recordó otro nombre de las listas faraónicas de Manetón: Tutmosis. Pero entonces Champollion se dio cuenta de que no solo había descifrado dos cartuchos faraónicos, Rameses y Tutmosis, sino que además había leído sus dos primeras frases escritas en jeroglíficos: «Ra/Re le ha hecho nacer» y «Tot le ha hecho nacer».

De repente, comprendió el funcionamiento del complejo sistema jeroglífico egipcio: en una misma palabra había signos ideográficos y fonéticos, y estos últimos podían ser unilíteros y polilíteros. Por consiguiente, la escritura jeroglífica egipcia no era ni exclusivamente ideográfica, simbólica, ni exclusivamente alfabética ni fonética, sino todo a la vez. Por decirlo con sus propias palabras: «Es un sistema complejo, una escritura a la vez figurativa, simbólica y fonética, en un mismo texto, una misma frase, y yo diría casi en la misma palabra».

Champollion reunió de manera precipitada los papeles que tenía sobre su mesa de trabajo y se fue a la biblioteca del Institut, donde trabajaba como bibliotecario su hermano mayor, Jacques-Joseph Champollion-Figeac. En una escena célebre, Champollion arrojó sus papeles sobre la mesa de este, y tuvo tiempo de decirle: «*Je tiens l'affaire*», es decir, «Ya lo tengo». Y presa de la emoción, cayó desmayado ante la sorpresa de todos los presentes. Cuando se recuperó, escribió rápidamente su *Lettre à M. Dacier*, que publicó el mismo año 1822, anunciando el desciframiento de los jeroglíficos. Este texto se considera como el acta fundacional de la Egiptología.



Cartuchos de Rameses y de Tutmosis.

Cuando en 1972 se conmemoraron los 150 años del desciframiento de los jeroglíficos por Champollion —yo era alumno de la École du Louvre de

París—, *madame* Christiane Desroches-Noblecourt, entonces conservadora en jefe de la Sección Egipcia del Museo del Louvre, decidió organizar una exposición conmemorativa del evento en el museo. Esta es la primera exposición en cuya organización he participado, y por ello sé lo que digo. Con ese motivo, *madame* Desroches-Noblecourt solicitó al Museo Británico la cesión temporal de la piedra de Roseta, para presentarla en la muestra, pero el conservador en jefe del Museo Británico se negó. La razón verdadera, más allá de las excusas, fue que no se fiaban de su devolución. Finalmente, Desroches-Noblecourt tuvo oportunidad, con motivo de la inauguración de la exposición sobre Tutankhamón en Londres, de apelar a las más altas instancias a que tuvo acceso. Resultado: la piedra de Roseta, descubierta y descifrada por franceses, viajó *in extremis* a Francia. Por cierto, el mismo Champollion nunca la vio.



Jean-François Champollion.

Los decretos trilingües ptolemaicos

Como ya ha quedado dicho más arriba, la piedra de Roseta contiene un decreto trilingüe promulgado por el rey Ptolomeo V. Pero ¿qué son exactamente los decretos trilingües y cuál es su importancia? Se trata de un género de documentos verdaderamente únicos, cuya importancia para el desciframiento de los jeroglíficos resultó clave. ¿Qué circunstancias históricas los hicieron posibles?

Los primeros Lágidas, dinastía de origen macedónico a la que pertenecían los Ptolomeos, habían decidido reunir una vez al año en sínodo al clero egipcio en Alejandría, para así controlar mejor al único estamento indígena que había conservado sus privilegios prácticamente intactos. Gracias a estos sínodos, los Ptolomeos podían manipular la religión egipcia —y a sus representantes— de acuerdo con sus intereses, y mostrar una imagen adecuada de cara al pueblo. El resultado de estos sínodos se daba a conocer mediante decretos, cuyo contenido se grababa en estelas de piedra que se colocaban en los principales templos de Egipto. El texto de estos se redactaba en jeroglíficos, en demótico y en griego. También se les ha querido llamar decretos bilingües, considerando el antiguo egipcio —en jeroglíficos— y el demótico como una sola lengua. Sin embargo, la lengua transcrita por los jeroglíficos estaba ya muy alejada de la lengua demótica, y además los decretos en cuestión están sistemáticamente redactados en egipcio clásico —mediante jeroglíficos—, en demótico y en griego, por lo que se concebían originariamente como trilingües. Así pues, por todas estas razones, es mejor seguir llamándolos decretos trilingües.

Como es lógico suponer, estos decretos hubieron de ser numerosísimos, y buena prueba de ello la constituyen los relativamente abundantes fragmentos que se han encontrado y que nos permiten documentar, mejor o peor, decretos de esta índole promulgados por los siguientes soberanos: Ptolomeo III Evérgetes I (246-221 a. C.), Ptolomeo IV Filópator (221-203 a. C.), Ptolomeo V Epífanés (203-181 a. C.), Ptolomeo X Sóter II Látiro (116-107 y 88-80 a. C.), Ptolomeo XI Alejandro I (107-88 a. C.), Ptolomeo XVI César (el hijo de César y Cleopatra llamado Cesarión, 44-30 a. C.) y Cleopatra VII Filópator (su madre, 51-30 a. C.). Finalmente, reinando ya Octavio Augusto, el prefecto Cornelio Galo promulgó uno redactado en jeroglíficos, latín y griego. Más recientemente se ha hallado un segundo Decreto de Menfis, también de Ptolomeo V, fechado el 182: la piedra de Damanhur.

La mayoría de estos decretos se han conservado en estado muy fragmentario, y no permiten reconstituir por completo su texto ni comparar entre sí las diferentes versiones lingüísticas de cada uno de ellos. Otro decreto, promulgado el 15 de noviembre del año 216 a. C. —año VI de Ptolomeo IV Filópator—, con motivo de la victoria egipcia sobre el seléucida Antíoco III en Rafia, ha perdido casi totalmente su texto griego y gran parte del jeroglífico, pero en cambio ha conservado casi íntegro el texto demótico. Por último, conocemos prácticamente completos dos decretos, con sus versiones jeroglíficas, demóticas y griegas. El primero de ellos fue promulgado en Canopo el 6 de marzo del 237 a. C. —año IX de Ptolomeo III Evérgetes I—. El segundo lo fue en Menfis, el 27 de marzo del 194 a. C. —año IX de Ptolomeo V Epífanés—, y se ha hecho especialmente popular debido a que uno de los monumentos que lo ha conservado es la famosa piedra de Roseta que sirvió a Champollion para descifrar los jeroglíficos. Ambos decretos han sido objeto de estudio filológico, merece destacarse con especial énfasis el de François Daumas, que compara los recursos expresivos lingüísticos de cada una de sus versiones, egipcia y griega. La conclusión a la que se ha llegado tras estos estudios es que el Decreto de Canopo fue redactado en griego y después traducido al egipcio, mientras que el Decreto de Menfis fue seguramente redactado primero en egipcio y traducido después al griego, lo que tiene desde luego su importancia histórica.

La comparación de las estructuras faraónicas y helenísticas en el Egipto Ptolemaico

Los decretos trilingües tienen una importancia excepcional a la hora de comparar las estructuras políticas, sociales y culturales que la dinastía Lágida importó a Egipto desde su Grecia originaria con las preexistentes heredadas de época faraónica. Esta cuestión ha sido ya largamente debatida por los historiadores. El planteamiento del problema es elemental: los Lágidas se establecieron en un país no solo con una historia tres veces milenaria y con una civilización prestigiosa, sino también con un aparato estatal que disponía de unas estructuras y de una burocracia cuya perfección no había sido alcanzada por ningún otro país de la Antigüedad, y estas premisas han tenido que ser aceptadas incluso por los investigadores más acérrimos partidarios de la originalidad del mundo helénico. No obstante, las diferentes soluciones que

se han dado hasta ahora a la cuestión distan mucho de haber tocado el fondo del asunto, debido a que el problema es tremendamente complejo. Por otro lado, el estudio de una sociedad «doble» como es la del Egipto ptolemaico exige, para un abordamiento global de la problemática, el manejo de los dos tipos de fuentes de que disponemos, las egipcias y las griegas, cada una con su metodología particular.

La opinión más generalizada, y que parece la más asumible en la actualidad, es la de que los Ptolomeos aceptaron en un primer momento las instituciones que encontraron en Egipto, limitándose a ejercer una crítica racional sobre las mismas con el objetivo de mejorarlas o, simplemente, de hacerlas más acordes con sus propósitos. Esta política implicaría, por un lado, el reconocimiento de la superioridad de las instituciones nacionales egipcias —por lo demás, extensivo a la ciencia egipcia, estudiada con solicitud por los sabios griegos— y, por otro, el de la incapacidad de la senil civilización egipcia para cambiar y adaptarse a los nuevos tiempos por propia iniciativa, debido al peso cada vez más aplastante de la tradición y al conservadurismo exagerado de los representantes de esta civilización, los escribas y el clero egipcios. Un botón de muestra de esta política lo constituye el intento de reforma del calendario, sobre el cual hemos de volver puesto que una pieza esencial del mismo es el Decreto Trilingüe de Canopo. Pero también en otras cuestiones se manifiesta claramente esta política reformista, como en las medidas tomadas por Ptolomeo I Sóter y Ptolomeo II Filadelfo con el objetivo de aumentar la productividad del país.

Con todo, está muy claro a nuestros ojos que no hay que exagerar el alcance de estas medidas en el campo de las estructuras sociales, como mínimo en los primeros tiempos. Si los documentos de la administración griega del país nos dan los nombres helénicos de la mayoría de los estamentos sociales y políticos, la comparación de su labor o de sus funciones con lo que hemos ido aprendiendo de tiempos faraónicos nos demuestra que, casi siempre, dichos nombres no son otra cosa que la traducción de sus equivalentes de tiempos preptolemaicos. Dejando de lado por el momento al propio rey, que, lo quisiera o no, para los indígenas era el riguroso equivalente del faraón, veamos lo que sucedía con los altos cargos del gobierno: el arquidicasta era el equivalente del antiguo visir; y siguiendo, el dioceta era el antiguo superintendente del tesoro; el epistratega, el antiguo lugarteniente general del ejército; el epistológrafo, el antiguo canciller; y el ecologista, el antiguo gran intendente. Y lo mismo cabe decir de los cuadros intermedios e inferiores de la administración, de los sacerdotes y de las

grandes masas trabajadoras de la población, cuyo estatuto permaneció intacto, como mínimo teóricamente. De todos modos, a propósito de estos últimos, queremos señalar que, mientras que el texto griego del Decreto de Canopo los considera «súbditos», el texto egipcio los califica simplemente de «plebeyos», «comunes», «*commoners*», en el sentido inglés del término; pero sobre ello volveremos más adelante. Prácticamente, las innovaciones de los Lágidas parecen limitarse al ejército, a la recaudación de impuestos —introducción de fiadores y arrendatarios de impuestos— y, sobre todo, a la exclusión de los egipcios de los altos cargos políticos y de la administración, así como del ejército, parcelas que quedaron reservadas a los griegos. Tampoco debe olvidarse la instauración de dos jurisdicciones paralelas e independientes, una griega y otra egipcia, lo cual venía a consagrar legalmente la separación de las dos comunidades étnicas. Estas innovaciones, de cualquier manera, son muy significativas y ponen de manifiesto la desconfianza —ya que es absurdo pensar en su incapacidad, como se ha sugerido— en el elemento indígena por parte de los nuevos señores de Egipto.

Sin embargo, los griegos habían sido recibidos como libertadores de Egipto, tras expulsar a los persas, y es posible que ni los cuadros superiores indígenas del país se dieran cuenta, en un primer momento, de la amenaza que representaba el nuevo dominio extranjero. Por otro lado, resulta obvio que los primeros Lágidas desarrollaron, como mínimo aparentemente, una doble política: su objetivo último era el de aumentar la productividad del país del que se habían adueñado, para así disponer de un máximo de recursos económicos que les permitiese desarrollar una activa política imperialista en el exterior. Ahora bien, de cara a los indígenas se esforzaron en pasar de forma gradual por legítimos continuadores de los antiguos faraones. Y esta dualidad, esta doble política, es particularmente discernible en el género de documentos del que estamos hablando, los decretos trilingües ptolemaicos.

Sin embargo, y a pesar de su evidente importancia, resulta bastante común que los historiadores no hayan intentado sacar conclusiones de la comparación entre las distintas versiones de cada uno de ellos. Y esto precisamente es lo que intentaremos aquí, utilizando un método a caballo entre la egiptología y los estudios helenísticos.

El calendario egipcio y el Decreto de Canopo

Veamos, ante todo, cuál es el contenido esencial de ambos decretos, el de Canopo y el de Menfis (la piedra de Roseta). El Decreto de Canopo, aparte de conmemorar el aniversario del nacimiento y de la ascensión al trono de Ptolomeo III y de conceder ciertos honores para el rey y para su hija, la princesa Berenice, que acababa de morir, establece la reforma del calendario egipcio, basado en el año solar de 365 días.

El cálculo del tiempo ha sido una preocupación del hombre desde que ha tenido uso de razón. Para ello ha utilizado diversos sistemas: la sucesión del día y de la noche, la sucesión periódica del frío y el calor, el ciclo de la mujer, los ritmos de la fertilidad de los animales y de la tierra; pues el hombre necesitaba prevenir estos acontecimientos periódicos. El cálculo del día es el más sencillo; pero se necesita agrupar las jornadas en períodos más amplios. La luna, por su parte, es un excelente indicador del paso del tiempo: cada fase lunar corresponde a una semana de siete días; las fases lunares coinciden además con el ciclo de la mujer; y también permiten contar por lunas, es decir por meses. Pero el ciclo de la luna no concuerda con un número exacto de días: 28 o 29; y tampoco encaja exactamente con el año solar ni con el regreso de las estaciones.

A pesar de ello, numerosas civilizaciones establecieron calendarios lunares: así, las mesopotámicas y asiáticas en general; también Grecia y Roma, que aplicaron complicadas correcciones para adaptarse al año solar. Por último, hay que señalar el calendario musulmán, establecido por Mahoma: el año musulmán, estrictamente lunar, es más corto que el solar, dando la vuelta a las cuatro estaciones de manera muy rápida.

Los antiguos egipcios fueron los primeros en calcular y en fijar el calendario solar de 365 días. Este es el único capaz de adaptarse al ciclo de las estaciones. El calendario solar fue inventado seguramente en el Bajo Egipto, a finales del quinto milenio. La invención exigía haber sido capaces de hacer cálculos muy precisos, así como de fijarse en algún acontecimiento fijo que señalase el inicio del año, a partir del cual poder contar los días. Los egipcios dispusieron no de uno, sino de dos sucesos bien remarcables, que además coincidían en el tiempo: la llegada de la crecida del Nilo y la salida heliaca de Sotis, la estrella Sirio o alfa del Can Mayor, la más brillante del firmamento.

La crecida era un fenómeno importantísimo: el Nilo pasaba de unos doscientos metros cúbicos por segundo durante el resto del año a unos diez mil metros cúbicos por segundo de repente y mientras duraba la crecida —este fenómeno actualmente ya no existe, debido a la construcción de las dos

presas de Asuán, pero es aún observable en Sudán—. La crecida llegaba al Bajo Egipto a mediados de julio; el máximo se producía en septiembre; y la retirada, en noviembre. No hay que insistir en que esta era esencial para la vida en el valle del Nilo.

La salida heliaca de Sotis, después de meses de invisibilidad, se producía hacia el 19 de julio —la salida heliaca de un astro se produce cuando este es el último en aparecer en el horizonte oriental antes de que salga el Sol—. Sotis, pues, anunciaba la llegada de la inundación y el comienzo del año.

Los egipcios dividieron el año en tres estaciones de cuatro meses cada una. A su vez, seccionaron el mes en tres décadas de diez días cada una. Cada década era presidida por un decán, es decir, cada una de las treinta y seis constelaciones visibles en el cielo nocturno a una hora determinada de cada década. Por consiguiente, contaban la 1.^a, la 2.^a y la 3.^a década de cada mes. De este modo se alcanzaban 360 días en total, a los cuales añadían cinco días epagómenos al final del año, en los que habían nacido los principales dioses y que eran festivos.

Estación	Mes	Egipcio	Copto	Equivalencias	Zodiaco
Inundación	<i>I ajet</i>	Dyehuty	Thout	21 de julio-20 de agosto	Leo
	<i>II ajet</i>	Pa-en-Ipat	Paopi	agosto-septiembre	Virgo
	<i>III ajet</i>	Huthor	Hator, Athor	septiembre-octubre	Libra
	<i>IV ajet</i>	Kahorka	Choiak	octubre-noviembre	Escorpión
Invierno	<i>I peret</i>	Taabet	Tobe	noviembre-diciembre	Sagitario
	<i>II peret</i>	Mejer	Mechir	diciembre-enero	Capricornio
	<i>III peret</i>	Pa-en-Amón hetepu	Phamenoth	enero-febrero	Acuario
	<i>IV peret</i>	Renenutet	Pharmuthi	febrero-marzo	Piscis
Verano	<i>I shemu</i>	Jonsu	Pachon	marzo-abril	Aries
	<i>II shemu</i>	Paeninet	Paoni	abril-mayo	Tauro
	<i>III shemu</i>	Ipip	Epep	mayo-junio	Géminis
	<i>IV shemu</i>	Mesut-Re	Mesore	15 de junio-15 de julio	Cáncer

Por otro lado, los egipcios no hicieron servir nunca una era seguida para contar los años. Los documentos y los acontecimientos se fechaban según el tiempo de reinado —en el año x de tal o cual rey—; eso sí, disponían de listas de reinados con sus duraciones correspondientes. Ello, sin embargo, representa un serio problema para los historiadores actuales cuando buscan establecer una cronología absoluta fiable. Esta situación no cambió hasta el reinado del emperador romano Diocleciano. Por razones tal vez diversas, los egipcios inauguraron, por fin, una era que ha llegado hasta la actualidad; esta empieza en el año 284 con el advenimiento al trono de Diocleciano: para los

egipcios paganos, fue el último soberano que honró a sus dioses, y en la práctica el último que se consideró un legítimo faraón; para los cristianos fue la era de los mártires, debido a la gran persecución que él decretó y que fue continuada por Galerio.

Resulta notable que los meses del calendario egipcio se corresponden con bastante exactitud con nuestros signos del zodiaco.

El día se dividía en veinticuatro horas, doce diurnas y doce nocturnas; por ello la duración de cada hora era desigual en invierno y en verano.

Los egipcios, en cambio, no inventaron nunca el año bisiesto; es decir, que no añadían un día cada cuatro años para compensar la duración real del año solar, que es aproximadamente de 365 días y cuarto. Por lo tanto, se encontraron con que, cada cuatro años, el año civil, que resultaba ser más corto, se adelantaba un día al año solar, que era más largo. A los ciento veinte años, el avance del año civil sobre el solar era ya de un mes, treinta días. Por fin, a los 1460 años, el calendario civil se había adelantado un año entero y de nuevo coincidía con el año solar: Sotis volvía a tener una salida heliaca el primer día del año.

Los egipcios no corrigieron este defecto de su calendario, sino que calcularon la duración del ciclo que tardaban los dos calendarios, el civil y el solar, en volver a coincidir; a este ciclo, de 1460 años, lo llamaron «ciclo sotíaco», y eventualmente en alguna inscripción hacían referencia a la situación exacta, en el año en cuestión, de los dos calendarios el uno con respecto al otro. Así, sabemos que la última coincidencia entre el año solar y el civil se produjo el 139 d. C., durante el reinado del emperador romano Antonino Pío. Y de este modo hemos podido calcular que las anteriores coincidencias se produjeron, muy aproximadamente, el 1317, el 2773 y el 4241 a. C.

Se ha dudado de que los egipcios hubiesen inventado el calendario el año 4241 a. C. Esta fecha, sin embargo, es necesaria porque sabemos que el calendario civil egipcio existía ya cuando se produjo el advenimiento de la I.^a dinastía, hacia el 3050 a. C., y es absurdo pensar que, cuando los egipcios inventaron el calendario, este no coincidiese en el momento de su invención con el año solar. Sea como fuere, hoy conocemos que, en la segunda mitad del quinto milenio, el Bajo Egipto se hallaba ya en pleno Calcolítico, en plena «revolución urbana», durante la cual se produjeron otras invenciones notables —como la de la escritura, por ejemplo—. Por consiguiente, la fecha de la invención del calendario, de acuerdo con el ciclo sotíaco, es perfectamente aceptable. Después, y ya en plena época histórica, algunos documentos

ostentan la doble fecha del calendario civil y del solar, como, por ejemplo, en el reinado de Sesostri III (c. 1878-1843 a. C.) y en el de Amenhotep I (c. 1527-1506 a. C.); y esto, utilizando los sincronismos conocidos del ciclo sotíaco, ha permitido a los historiadores atribuir a esos reinados unas fechas muy aproximadas de cronología absoluta.

Los egipcios no intentaron nunca corregir este defecto de su «casi» perfecto calendario solar, sin duda porque el conservadurismo y la tradición, personificados por la clase sacerdotal, se lo impedían. Tuvo que ser un monarca de la dinastía Lágida quien lo intentó, Ptolomeo III Evérgetes (246-221 a. C.): mediante el Decreto Trilingüe de Canopo ordenó corregir el calendario civil, introduciendo un día más cada cuatro años; es decir, que inventó el año bisiesto. Por desgracia, la reforma no se aplicó, probablemente por la cerril oposición del clero egipcio y por la creciente debilidad de la dinastía Lágida.

En suma, el calendario egipcio, aun sin reformar, era netamente superior al calendario griego; solo precisaba de un pequeño retoque consistente en añadir un día cada cuatro años, para impedir que el año oficial se alejase cada cuatrienio un día del año real. Los sacerdotes egipcios, con sus observaciones, habían calculado la corrección necesaria para suprimir esta grave anomalía del calendario, como lo demuestra el hecho de que hubiesen determinado la duración del ciclo sotíaco, período de 1460 años que tardaba el año egipcio en dar toda la vuelta a las estaciones. Los sacerdotes, pues, conocían el remedio, la introducción de años bisiestos, pero nunca pensaron en aplicarlo por conservadurismo religioso. Tenía que ser el rey quien impusiera la reforma al clero egipcio, como nos dice textualmente el Decreto de Canopo. En definitiva, el prestigio de la dinastía Lágida se encontraba en un momento álgido, y Ptolomeo III era lo bastante poderoso como para imponer su voluntad, lisa y llanamente, al díscolo clero egipcio, como queda probado por la redacción griega de este decreto. La monarquía, por otra parte, se hallaba en una fase que podríamos llamar «constructiva», que la llevaba a emprender reformas como la presente.

Sin embargo, de momento, la medida no iba a tener continuidad, debido a la decadencia dinástica y a la resistencia sacerdotal, de modo que no fue sino dos siglos más tarde cuando el calendario egipcio reformado fue definitivamente implantado en el orbe romano por Julio César. En efecto, César no solo ayudó a Cleopatra VII a hacerse con el trono; ni se limitó a unirse sentimentalmente con ella dándole un hijo, Cesarión, y a hacer el primer crucero turístico por el Nilo en compañía de la reina. César, que era

muy inteligente, aprendió todo lo que había que aprender sobre cómo gestionar y administrar un Estado centralizado, y también observó las enormes ventajas del calendario egipcio sobre el anacrónico y lunar calendario romano. Cuando volvió a Roma, inició las reformas administrativas y sociales que había observado en Egipto y que comenzaron la transformación del Estado romano; pero, además, debidamente asesorado por el astrónomo alejandrino Sosígenes, decidió implantar un nuevo calendario. Para ello, el año 46 a. C. tuvo que ser el más largo de la historia: hubo que sumarle varios meses para adaptarlo al nuevo calendario, que se inició el 1 de enero del 45 a. C. Era el calendario juliano, que estuvo vigente hasta el siglo XVI, y que supuso un año de 365 días más un día cada cuatro años; en definitiva, era el calendario egipcio de base solar adaptado a la nomenclatura y a los usos romanos, de ahí los nombres actuales de los meses y el hecho de empezar el año en enero. Este sistema no fue modificado hasta el año 1582, por orden del papa Gregorio XIII, que impuso el calendario gregoriano que rige actualmente, y que se ajustó de nuevo al año solar al suprimir diez días de ese mismo año y disponer que en el futuro se eliminasen tres años bisiestos cada cuatrocientos años, es decir, que los años de fin de siglo 1700, 1800 y 1900 no serían bisiestos, pero sí lo sería el 1600 y de nuevo lo ha sido el 2000, y así sucesivamente. Es curioso que quienes buscaron de manera errónea el fin del siglo XX en el año 1999 no cayeran en la cuenta de que el 29 de febrero del año de fin de siglo 2000 era tan excepcional que no sucedía desde el año 1600.

Otras anécdotas interesantes, dignas de ser reseñadas: en Egipto rigen actualmente cuatro calendarios al mismo tiempo. El antiguo calendario egipcio sigue utilizándose por los campesinos y en general por el mundo rural, ciclos sotíacos incluidos; de acuerdo con este calendario, nuestro año 2018 es el 1734 de la era de Diocleciano. El calendario juliano es el calendario litúrgico de la iglesia copta. El calendario gregoriano es en la actualidad el calendario civil. Y, por último, el calendario musulmán sigue siendo lunar y, de acuerdo con él, en nuestra fecha 12 de septiembre de 2018 comienza el año 1440 de la Hégira. De modo que en nuestra época, en el país inventor del calendario solar, las agendas deben llevar cuatro fechas distintas para el mismo día.

Ya puestos, y dado que estamos hablando de calendarios, se comprenderá fácilmente que Shakespeare y Cervantes no murieron el mismo día de 1616, ya que en Inglaterra seguían funcionando con el calendario juliano. Y se comprenderá también por qué la Revolución de Octubre tuvo lugar en

noviembre, ya que en 1917 en Rusia seguían también con el calendario juliano. Por cierto, que los Estados protestantes europeos tardaron algún tiempo en adoptar el calendario gregoriano. Como dijo el astrónomo alemán Johannes Kepler —que era luterano—, «los protestantes prefieren estar en desacuerdo con el sol antes que estar de acuerdo con el papa».

El Decreto de Menfis (la piedra de Roseta)

El Decreto de Menfis, o piedra de Roseta, en cambio, fue promulgado bajo presiones sociopolíticas radicalmente distintas, solo cuarenta y tres años después del Decreto de Canopo. La situación se había deteriorado con gravedad para Egipto, tanto en el interior como en el exterior, y la decadencia dinástica era manifiesta, lo que al final había dejado al rey impotente ante el clero egipcio, que ya había logrado la derogación de la obligación de reunirse una vez al año en Alejandría ante el monarca. En este sentido, es significativo que esta vez el sínodo sacerdotal se reuniese precisamente en el templo de Ptah en Menfis. En el decreto allí promulgado, se concedían una serie de honores a Ptolomeo V Epífanés (203-181 a. C.), en recompensa por los grandes servicios que había prestado a Egipto y entre los que se enumeraban una serie de exenciones y privilegios fiscales concedidos a los templos. En estas circunstancias, resulta lógico que los sacerdotes impusieran su dictado a la cancillería real, y que el decreto fuese redactado en egipcio y después traducido al griego.

Comparación de los textos egipcio y griego de los decretos de Canopo y Menfis

Enumeramos a continuación una serie de datos entresacados de la comparación de los textos egipcio y griego de los decretos de Canopo y de Menfis, y que nos parecen significativos para nuestro propósito, que no es sino el de comparar las estructuras y las mentalidades de unos y otros en Egipto en esta época. Estos datos los hemos clasificado de acuerdo con las siguientes categorías: monarquía, ejército, clero, administración, pueblo y calendario. (Damos las gracias por la ayuda que hemos recibido en esta parte del trabajo al profesor François Daumas, que fue profesor de Egiptología en la

Université Paul-Valéry Montpellier III, así como a la doctora Concepció Piedrafita, catedrática de Griego del Instituto Juan de Austria de Barcelona.)

1. Monarquía

Titulatura real: el Decreto de Canopo no contiene ninguna titulatura faraónica; los nombres y filiación del rey y de la reina son dados según la usanza griega, y los jeroglíficos se limitan a completar el cartucho de Ptolomeo con algunos epítetos egipcios:

Traducción del griego: «El rey Ptolomeo, hijo de Ptolomeo y de Arsínoe, dioses Adelfos, y la reina Berenice, su hermana y esposa, dioses Evérgetes».

Traducción del egipcio: «El rey del Alto y del Bajo Egipto, Ptolomeo, siempre viviente, amado de Ptah, hijo de Ptolomeo y de Arsínoe, dioses hermanos, y la regente Berenice, su hermana y esposa, dioses bienhechores».

El Decreto de Menfis, en cambio, contiene el protocolo completo de Ptolomeo V en tanto que faraón, el cual ha sido rigurosamente traducido al griego. Para facilitar la comprensión al lector del protocolo faraónico, compuesto de cinco títulos que van seguidos cada uno de ellos de un nombre, tanto en la traducción del egipcio como del griego introduciremos entre paréntesis unos números ordinales indicando cada uno de los títulos. Recordemos asimismo que solo los dos últimos nombres están escritos en jeroglíficos dentro de sendos cartuchos.

Traducción del egipcio: «Bajo la Majestad del (1.º) Horus el Joven, Aparecido en gloria como rey sobre el trono de su padre; (2.º) Las Dos Señoras, Grande de poder, Que Sostiene el Doble País haciéndolo feliz, De Corazón piadoso con los dioses; (3.º) Halcón de Oro Que ha favorecido la vida diaria de los hombres, Señor de los Jubileos-*Sed* como Ptah, Soberano como Re; (4.º) Rey del Alto y del Bajo Egipto Heredero de los Dos Dioses Amantes de su Padre [Filópator], Elegido de Ptah, Userkare [El *Ka* de Re es poderoso], Imagen viviente de Amón; (5.º) El Hijo de Re Ptolomeo, Que vive eternamente, Amado de Ptah». (La traducción se ha realizado según copia y restitución del texto jeroglífico de François Daumas.)

Traducción del griego: «Bajo el reinado del (1.º) Joven, Que ha heredado la realeza de su padre; (2.º) Señor de las Coronas, Cubierto de Gloria, Que ha establecido el orden en Egipto, Piadoso con los dioses; (3.º) Superior a sus adversarios, Que ha mejorado la vida de los hombres, Señor de las Triacontaeterides como Hefesto el Grande, Rey como el Sol; (4.º) Gran Rey de las regiones superiores e inferiores, Nacido de los Dioses Filopátres,

Aprobado por Hefesto, A Quien el Sol ha dado la victoria, Imagen viviente de Zeus; (5.º) El Hijo del Sol Ptolomeo, Que vive eternamente, Amado de *Phthâ*». (Traducción según Edwyn Bevan.)

Es obvio que los primeros Lágidas habían desdeñado ostentar en sus decretos el antiguo protocolo real faraónico, a pesar de que no se opusieran a que les fuera compuesto por los sacerdotes y grabado en los templos, para el «consumo» exclusivo interior. En cambio, Ptolomeo V ha debido doblegarse y aceptar que los sacerdotes a su cancillería le impongan su protocolo faraónico, probablemente con el objetivo de tranquilizar al pueblo y a los nacionalistas que acababan de ser vencidos en la batalla de Licópolis en 197 a. C. Con todo, Ptolomeo V no fue el primer Lágida en obrar así, puesto que el decreto promulgado con motivo de la victoria de Rafia sobre los Seléucidas de Siria contiene asimismo el protocolo faraónico de Ptolomeo IV Filópator.

Entronización: en el Decreto de Canopo, el egipcio muestra la palabra *bes*, utilizable asimismo para la entronización de los sacerdotes. El griego carece del equivalente exacto de la palabra egipcia, y para dar el matiz sagrado que la entronización faraónica conllevaba utiliza *apedeíchthê*, traducido en egipcio *bes.tu.es*, «ella fue entronizada (reina)».

La reina: es llamada en el Decreto de Canopo *anássa* y *basílissa*; la primera de estas palabras se traduce en egipcio por *henut*, «la comandante» al pie de la letra; la segunda por *heqat*, «la regente», en el sentido de «regir».

El tesoro real: el griego utiliza *basilikón*, «la casa del rey», significado corriente en el griego de esta época; el egipcio traduce por *per-nesu* en el Decreto de Menfis, lo que es una traducción literal del término griego.

2. Ejército

Ejército: en el Decreto de Menfis, donde el griego dice «ejército de caballería y de infantería», el egipcio dice solo *mesha semsem*, «infantería y caballería». El egipcio desconocía el concepto de ejército, distinguiendo netamente entre la infantería y la caballería como entidades distintas; así, en otro pasaje, *mesha semsem* se traduce simplemente por «caballería e infantería», y aún en otro *mesha*, «infantería», se traduce por «ejército», produciéndose, pues, cierta vacilación.

Marina: en el Decreto de Menfis el texto egipcio dice *su en jenyt*, «los hombres de la tripulación». Curiosamente, para traducir este concepto el griego parece haber forjado una palabra nueva, *nauteían*, tal vez «marina» o «asuntos marinos».

3. Clero

Sacerdote: tanto el Decreto de Canopo como el de Menfis nos dan una larga serie de títulos y cargos sacerdotales específicamente egipcios. Como es obvio, la administración lágida apenas alteró nada de la organización sacerdotal, limitándose el texto griego de los decretos a traducir de un modo u otro los nombres de la complicada jerarquía del clero egipcio. He aquí una lista de tales equivalencias egipcio/griego.

uab = *hiereús*, término general para designar a los sacerdotes.

itu-necher mi qed-sen = *oi álloi hiereîs*, título egipcio muy antiguo y ya no comprendido (Decreto de Canopo).

hemu-necher = *prophêtai*, título que significaba originariamente «sirviente del dios».

meru guesu-peru = *archiereîs*.

seshu medet-necher = *pterophórai*.

rej jet = *hierogrammateîs* (Decreto de Canopo).

chety peruy-anj = *hierogrammateîs* (Decreto de Menfis).

Filarca: los sacerdotes egipcios estaban divididos en clases o tribus, dirigidas por un *aa en sa*, llamado en griego *phýlarchos*, según el Decreto de Canopo.

Entronización: los sacerdotes egipcios eran entronizados por el rey, único sacerdote por derecho propio en su calidad de dios encarnado. Esta noción, expresada en egipcio por la palabra *bes*, era inexistente en griego, el cual la ha traducido mediante expresiones mucho más simples, como en el Decreto de Canopo, donde *uabu bes nesu er guesu-peru*, «los sacerdotes que el rey ha entronizado en los templos», se traduce simplemente por *toûs... gegeneménous hiereîs* (caso acusativo).

Sacerdocio griego: los Lágidas introdujeron algunos sacerdotes griegos, cuyo título fue simplemente traducido al egipcio al pie de la letra:

athlophóros = *fat shep en qenet*, «portadora de presentes de victoria».

kanephóros = *fat denyt*, «portadora de cesto».

4. Administración

Impuestos: el antiguo «impuesto del soberano», debido por los habitantes de Egipto al Estado, en egipcio llamado *baket en ity*, fue traducido sistemáticamente en el Decreto de Menfis por *phorologiôn*, «tributo», «impuesto debido por los pueblos vencidos». Esta simple traducción al griego

dice mucho del concepto en que los Lágidas tenían a los egipcios. Los «atrasos de los impuestos», en egipcio *guereh*, fueron traducidos al griego en el Decreto de Menfis por *opheilémata*, «deudas», «obligaciones». El impuesto *denut*, en griego en el decreto de Menfis *to telestikón*, que estaban obligados a pagar los sacerdotes que eran iniciados, parece ser un antiguo impuesto más o menos modificado; igual ocurría con la *apómoira*, «porción asignada a los dioses», citada también en el Decreto de Menfis, que corresponde al egipcio *jet neb necheru*, «toda propiedad de los dioses», que era un impuesto pagado por los propietarios de viñas, huertos y jardines para el mantenimiento del culto.

Documentos: los «documentos oficiales», en griego *chrematismoús*, (caso acusativo) se traducen en el Decreto de Canopo por *sejeret*, «rollo de papiro», «documento», y en el de Menfis por *tep-red*, «prescripción». La escritura utilizada corrientemente en los documentos egipcios, la demótica, es llamada en griego en el Decreto de Canopo *aigyptíois grámmasin* (en dativo), «egipcia», y en el de Menfis *egchoríois grámmasin* (en dativo), «del país». El egipcio llama a esta *sesb en shaut* o *sesb en shay*, «escritura de las cartas», es decir, de la administración. La palabra «decreto», en griego *pséphisma*, fue traducida en el Decreto de Canopo por *sejau*, originariamente «mención», «recuerdo».

Administración de los templos: los «campos de los dioses», en egipcio *ahet en necheru*, se llaman en el decreto de Menfis *tês hierâs gês*. El demótico, por su parte, da aquí *na ahu en pa hetep-neter*, «los campos de los recursos de los dioses». Se trata, evidentemente, de las tierras propiedad de los templos. Los recursos de los templos se nombran en egipcio como *hetepu-necher en necheru*, y en griego, *tàs prosódous tôn hierôn* y, de manera específica, los recursos en alimentos se mencionan como *hetepu* y *hai trophaí*, respectivamente.

5. Pueblo

El término general para indicar al pueblo, en tanto que la masa de población, en griego es *laós*, que equivale exactamente al egipcio *menfyt*, «tropa». Mucho más interesante, sin embargo, es la perífrasis utilizada en el Decreto de Canopo para designarlo; el texto griego dice, en efecto, *toîs hypò tèn autôn basileían tassoménois*, «aquellos que estaban alineados bajo su realeza (de ellos, el rey y la reina)», y el egipcio ha traducido por *em nedyesy en hem.sen*, «en la ciudadanía común de Sus Majestades», justo un leve matiz, pero que

parece dar la diferencia entre un ciudadano común y un vasallo de un monarca helenístico. Aquí sería muy útil, con todo, definir mejor lo que era exactamente un *nedyes*, palabra que ha sido traducida por «ciudadano común» (*a commoner*, en inglés) o «burgués», «un común». Por ahora, desgraciadamente, es imposible una mayor precisión.

6. Calendario

A propósito de la reforma del calendario promulgada por Ptolomeo III en el Decreto de Canopo, es interesante recordar que la misma fue de la total responsabilidad del monarca. Y que el pasaje griego del decreto en el que se dice *tò elleîpon próteron*, «lo que era antes defectuoso», refiriéndose al año oficial egipcio anterior, fue traducido por los sacerdotes al demótico *jem er nau-un nush*, «lo poco que existía como defecto».

Una gravísima crisis social

Sabemos ciertamente que en Egipto se produjeron importantes cambios entre la promulgación del Decreto de Canopo y el de Menfis. En la batalla de Rafia, el año 217 a. C., se habían utilizado por primera vez tropas indígenas, las cuales fueron capaces de batir a las helénicas de Antíoco III, rey de Siria. La victoria no consiguió, sin embargo, salvar del naufragio a la política exterior lágida, proceso acelerado por la misma decadencia dinástica personificada ostensiblemente en Ptolomeo IV Filópator (221-203 a. C.). Todos estos elementos, junto con el deterioro de la situación interior, acabaron dando ánimos a los nacionalistas egipcios, a los que es verosímil identificar con la antigua élite egipcia que había sido alejada de los altos cargos dirigentes por los primeros Ptolomeos, y cuyo destino a lo largo de un siglo nos es absolutamente desconocido. No sabemos con exactitud qué proporción de la población secundó los alzamientos nacionalistas, pero lo cierto es que estos alcanzaron el Alto Egipto y el delta y que se mantuvieron durante bastantes años: desde el regreso de las tropas de Rafia hasta, en el Bajo Egipto, la toma de Licópolis en el año 197 a. C., ya durante el reinado de Ptolomeo V Epífanos (203-181 a. C.).

El máximo beneficiario iba a ser, paradójicamente, una parte no contendiente, el clero egipcio. Este, bajo la apariencia de ser el máximo defensor de las antiguas tradiciones nacionales, en realidad lo que hacía era

reanudar su proverbial política insolidaria con el resto de los estamentos que componían la sociedad egipcia, la cual ya había llevado en épocas anteriores a la destrucción primero del Imperio Antiguo y, después, del Imperio Nuevo. Ahora, en 197 a. C., la dinastía extranjera obtuvo garantías de apoyo de la parte del clero egipcio en el momento crítico que aquella atravesaba; el clero llegó incluso a entronizar a Ptolomeo V como faraón en el templo de Ptah en Menfis, reivindicando así a los ojos del pueblo a la dinastía Macedónica. Pero, a cambio, el clero obtuvo la exención de impuestos, exactamente igual que durante la dinastía V, por ejemplo; y la inmunidad fiscal de templos y sacerdotes, junto con la inmoderada ambición económica de la corte lágida y el fracaso de su política exterior imperialista, provocó una creciente presión fiscal que acabó rompiendo el antiguo orden social egipcio, heredado de la época faraónica.

Las consecuencias de esta ruptura fueron muy graves, a la vez que sintomáticas: los campesinos, impotentes para hacer frente a la presión fiscal, abandonaron las tierras, hecho que nos retrotrae nada menos que al Primer Período Intermedio —dos mil años antes— para encontrar un fenómeno paralelo en Egipto; solo que esta vez la fuerza del Estado, actuando con vigor, consiguió impedir el desarrollo del proceso feudal. Por consiguiente, no le quedaban a la población campesina más que dos salidas importantes: o dirigirse a Alejandría a engrosar la masa proletaria urbana de la ciudad, que iba a participar activamente en los disturbios que caracterizarían los años finales de la dinastía Lágida, o formar bandas armadas que asaltaban y saqueaban a los recaudadores del Estado y atacaban a las fuerzas del ejército. Pero también hubo gentes que entregaron sus tierras a los templos o a particulares ricos, en busca de protección, y otras que optaron por esconderse en las marismas del delta o huir al desierto, dando así origen al curioso fenómeno del eremitismo que caracterizaría los inicios del cristianismo en Egipto.

Esta gravísima crisis social iba a ser heredada y no corregida por el Imperio romano. Y poco a poco la gente fue abandonando la religión oficial de los grandes templos, exactamente como ya había sucedido en épocas de crisis anteriores. Con el imperio, sin embargo, la posición inconformista de la población adoptó nuevas formas de protesta frente al Estado y su ulterior ortodoxia cristiana oficial: los diversos movimientos heréticos coptos. Mientras, la antigua civilización egipcia, monopolizada y fosilizada por los sacerdotes, se encontraba ya en trance de extinción.

6

Egipto en los poemas homéricos

Ciertos helenistas rechazan la idea de que la civilización egipcia haya podido influir en la griega; algunos incluso han llegado a hablar del «espejismo egipcio» en la literatura helénica. El milagro griego sería puesto en cuestión, según ellos, si se admitía esta influencia. Y sin embargo esta influencia existió, y los mismos griegos la reconocieron, manifestando incluso su admiración por Egipto desde el primer momento: no se trataba de un espejismo o de un lugar común, sino de un hecho incuestionable, y ahí está Homero para demostrarlo. Pero, se dirá alguno, ¿sale ya Egipto en Homero? Pues sí.

Fuentes egipcias, fuentes griegas

Hace ya tiempo que tenemos noticia, por las fuentes egipcias, de las relaciones existentes entre Egipto y el mundo egeo en el segundo milenio antes de nuestra era: baste para ello ojear lo que hemos escrito más arriba dentro del apartado de Historia de este libro. Por las fuentes arqueológicas sabemos qué artículos manufacturados de procedencia cretense llegaban al país del Nilo, como mínimo ya durante el Imperio Medio (c. 2040-1786 a. C.). A ello hay que añadir más recientemente el hallazgo de pinturas minoicas en Avaris, en el delta oriental, de principios del Imperio Nuevo. Por los textos egipcios sabemos que había relaciones pacíficas, aunque basadas en la supremacía egipcia, entre ambos países, particularmente importantes durante el reinado de Tutmosis III (c. 1490-1436 a. C.). A ellos se une la lista

geográfica del templo funerario de Amenhotep III (c. 1402-1364 a. C.), de la que también ya hemos hablado.

Estas relaciones, sin embargo, acabaron siendo hostiles a finales del Imperio Nuevo, cuando los *Aqauash* o aqueos, junto con otros múltiples pueblos, los llamados Pueblos del Mar, emigraron de sus países de origen y atacaron Egipto por tierra y por mar, enfrentándose a las fuerzas de Mineptah (c. 1224-1204 a. C.) y de Rameses III (c. 1184-1153 a. C.), por quien fueron definitivamente derrotados.

En cambio, las noticias más antiguas de origen griego que se refieren a Egipto y ofrecen alguna garantía eran, hasta hace bastante poco, las contenidas en la *Odisea*, puesto que la única mención de Egipto en la *Ilíada* —poema considerado algo más antiguo que la *Odisea*— presentaba, y aún presenta, serias dificultades para poder ser admitida como enteramente válida. Esta mención, puesta en boca de Aquiles, es mucho más conocida que cualquiera de las citas de la *Odisea*, y ha hecho famosa a Tebas la egipcia, la ciudad de las cien puertas, en lo que se distingue de la Tebas de Beocia, llamada la de las siete puertas, cuyas riquezas se alaban.

Egipto en la Ilíada

[Habla Aquiles]: «Aunque me diera diez y veinte veces más de lo que posee ahora o de lo que llegare a poseer, o cuanto entra en Orcómeno, o en Tebas la egipcia, en cuyas casas yacen muchas riquezas, la cual tiene cien puertas, por cada una salen doscientos hombres con caballos y carros».

[*Ilíada*, IX, 379-384, traducción de Luis Segalá.]

A pesar de su interés, difícilmente puede superar esta cita de Tebas un gravísimo inconveniente: que su nombre aparezca junto al de Orcómeno, localidad de Beocia. Por ello se hace necesario relacionar ambas ciudades y suponer que inicialmente la Tebas de la que hablaba Aquiles era la beocia, y que los versos en los que se indica que la ciudad es la egipcia, y que contienen su descripción, corresponden a una interpolación posterior. Esta interpolación, sin embargo, no puede ser muy tardía; el primer indicio al respecto nos lo da el hecho de que se alaben las riquezas de la ciudad egipcia, cuando esta fue

terriblemente saqueada por el ejército asirio de Asurbanipal (663 a. C.), saqueo que tuvo amplia resonancia en aquel momento, recordado por el profeta Nahum en la Biblia, y tras el cual la antigua capital ya no recobró jamás su esplendor perdido. Pero el argumento más decisivo a favor de la temprana interpolación de los versos en cuestión en la *Ilíada* nos lo ofrece la *Odisea*: en efecto, en esta se menciona Tebas la egipcia en IV, 126-127, y estos versos, desde el final del 126, se corresponden textualmente con el final del 381 y con el 382 del canto IX de la *Ilíada*; además, los siete episodios de la *Odisea* en que se cita a Egipto hacen bastante segura su presencia ya desde el momento inicial en que la *Odisea* tomó forma. Mi opinión es que un rapsoda conocedor de ambos poemas, aún en un momento de transmisión exclusivamente oral de los mismos, decidió imitar y ampliar la mención de la Tebas egipcia presente en la *Odisea*, introduciendo una semejante en la *Ilíada*, aprovechando la aparición de la Tebas beocia en el verso IX, 381. Pensaría sin dudas que el desprecio de Aquiles por Agamenón sería más impresionante si despreciaba las riquezas que este pudiera ofrecerle contenidas en la ciudad egipcia que si se limitaba a rechazar las de la griega.

La presencia de los topónimos Tebas y Egipto en los poemas homéricos, tan distintos a los nombres empleados por los mismos egipcios, *Uaset* y *Kemet*, respectivamente, plantea nuevos problemas, como son el origen etimológico de ambos nombres en la lengua griega, así como su origen en el tiempo. Ninguno de los dos problemas puede considerarse aún resuelto por completo. Sobre la etimología de ambas palabras se han formulado numerosas teorías, todas ellas difíciles y ninguna definitiva; aquí voy a limitarme a exponer muy someramente las dos que hoy parecen tener mayor aceptación:

El topónimo griego *Thêbai* podría tener su origen en el egipcio *Tahut-Apet*, «el Castillo de Apet», nombre de un templo de la ciudad de *Uaset*, Tebas. En cuanto al griego *Aígyptos*, Heinrich Brugsch fue el primero en indicar que podría venir de *Hut-ka-Ptah*, «Castillo del *ka* de Ptah», templo del dios de Menfis que quizá servía de sobrenombre a toda o a una parte de la ciudad, la cual era el puerto más importante de Egipto.

En cuanto a la antigüedad de los nombres, estos existían ya en época micénica, mucho antes de Homero. Ambos están documentados en tabletas escritas en lineal B; *Thêbai*, como *Te-pa-i*, fue leído en una tableta que apareció en Micenas, asociada además a unos vasos de procedencia egipcia. Y *Aígyptos* aparece también en lineal B como *Ai-ku-piti-jo*, refiriéndose a un hombre de esta nacionalidad. Por todo ello, no cabe duda de la antigüedad de

ambos topónimos egipcios en lengua griega, que en el momento en que aparecieron en los poemas homéricos puede considerarse que ya eran viejos.

A propósito de estos topónimos, nótese que la casi identidad del río Egipto con el país Egipto que se observa en Homero obedece con bastante probabilidad al hecho de que para los egipcios su país, *Kemet*, «la Negra», era exclusivamente el río Nilo y las tierras negras que este llegaba a fertilizar, a las que diferenciaban por completo de las tierras vecinas, «Rojas», que constituían los dos desiertos, el Líbico y el Árabe.

A pesar de que la única mención de Egipto en la *Ilíada* ofrece las dificultades vistas, que hacen pensar que no existiría originariamente tal mención, por otro lado se han observado en el mismo poema algunos sorprendentes paralelos literarios con Egipto, de muy difícil explicación. Uno de ellos es la historia de Belerofonte en el canto VI, idéntica a la primera parte de la egipcia *Historia de los dos hermanos*. La asombrosa semejanza de ambos relatos —idéntica asimismo a la historia de José y Putifar en la Biblia, de ahí que a este tópico literario se le denomine «tema de Putifar»—, en los que el protagonista es calumniado por la despechada esposa de su anfitrión, exige que haya una relación entre ellos: en este caso resulta lógico suponer que es una relación de dependencia del griego en su inspiración con respecto del egipcio.

El otro paralelo es quizá más extraordinario. Consiste en el asombroso parecido que hay entre el canto XXIV, en el que el rey troyano Príamo va al campamento aqueo a pedir a Aquiles la devolución del cadáver de su hijo Héctor, con un hecho histórico acaecido en Egipto hacia la misma época (c. 1173 a. C.): el viejo rey de los libios, Kaper, fue a Egipto a pedir clemencia a Rameses III para su hijo Meshesher, que había sido derrotado por el faraón. El paralelismo es clarísimo, pero es muy difícil determinar la relación real que pueda existir entre ambos episodios, que podría ser solo casual. No obstante, obsérvese que los dos, una vez situados cronológicamente, son casi contemporáneos.

Paralelos de la Odisea con la literatura egipcia

Los paralelos existentes en la *Odisea* con la literatura egipcia son muy numerosos. Por ejemplo, la toma de Troya mediante la estratagema del caballo de madera, a la que alude Menelao en el canto IV, ofrece cierta semejanza con el relato de *La toma de Jope* por el general egipcio Tuti, que

utilizó cestas en vez del caballo para ocultar a sus soldados. Las transformaciones de Proteo, asimismo en el canto IV, tiene paralelos en la *Historia de los dos hermanos* (transformaciones de Bata) y en el *Ciclo de Setne* (aventura de Setne con las momias, transformaciones de Nenoferkaptah y Ahuri). La llegada de Ulises a la tierra de los feacios, en el canto V, es parecida a la *Historia del naufrago*. El descenso de Ulises al Hades, en el canto XI, está inspirado seguramente en alguna narración egipcia de índole semejante, como son el episodio de Rampsinito, relatado por Heródoto (II, 122), la historia de Setne a la que ya hemos aludido, e incluso, quizá, la mencionada *Historia del naufrago*. También hay que resaltar la existencia de narraciones de viajes y aventuras egipcias, muy semejantes por su concepción de conjunto a la *Odisea*, como es, por ejemplo, *Las desventuras de Unamón*.

Egipto en la Odisea

Además de estos paralelismos, la *Odisea* contiene siete episodios en los que se menciona Egipto. Los cinco primeros de estos (III, 299-312; IV, 78-92, 125-132, 219-232 y 349-586) se refieren al periplo de Menelao, rey de Esparta, cuando marchó de Troya, y su paso por Egipto, a donde fue dirigido con cinco naves por una tempestad que le sorprendió en el promontorio de Maleia, según el relato de Néstor, rey de Pilos, en el primero de estos episodios (III. 299-312). Este recurso poético de utilizar una tempestad, que es la que envía a un navegante a un país desconocido para él, y donde consigue reunir una gran fortuna antes de regresar a su patria, será muy utilizado posteriormente por los escritores griegos; recuérdese, por ejemplo, el conocido caso de Coleo de Samos, referido por Heródoto, que fue enviado a Tarteso en parecidas circunstancias.

Según el relato del propio Menelao, en el episodio siguiente (IV, 78-92), visitó Chipre, Fenicia, a los egipcios, a los etíopes, a los sidonios, a los «*eremboí*» (¿los árabes?) y Libia. No obstante, en lo sucesivo solo se menciona su paso por Egipto. Desde que llegó a este país hasta que marchó del mismo, cargado de riquezas, transcurrieron ocho años, durante los cuales a Menelao le debieron de suceder muchas aventuras, que habían de ser forzosamente bien conocidas por el auditorio de la *Odisea*, pues se alude muy de pasada a varios episodios acontecidos en Egipto. Esto demuestra la fama legendaria de que gozaba este país entre los griegos en época homérica, y que tenía que remontarse, ya se ha visto, como mínimo, a época micénica.

En el siguiente episodio (IV, 125-132) se alaba la riqueza de Tebas la egipcia, a propósito de los regalos que Pólipo y Alcandra, residentes en esta ciudad, hicieron a Menelao y a su esposa Helena. Recuérdese que este Pólipo es identificado por Manetón con el rey Tuoris, el último de la dinastía XIX (fragmentos 55, 56 a y 56 b), con lo cual se tiende un tenue lazo entre todo este conjunto de leyendas y la realidad histórica —el final de la dinastía XIX se sitúa hacia el año 1186—.

En el episodio que viene a continuación (IV, 219-232) se alaba la medicina egipcia, a propósito de una droga que Polidamna, esposa del gobernador Ton mencionado por Heródoto (II, 113-116), dio a Helena, y que servía para calmar el llanto y el dolor, siendo probablemente un estupefaciente. Este es el primer elogio que contiene la literatura griega de la medicina egipcia; la fama de buenos farmacólogos que atribuye la *Odisea* a los egipcios la confirman los propios papiros médicos que se han hallado. Además, también es posible que se encuentre en este episodio el primer caso conocido de sincretismo religioso de los griegos hacia la religión egipcia, pues se menciona el dios de la medicina de los griegos en aquel momento, Peón, como dios de los egipcios, refiriéndose quizá a Tot o incluso a Imhotep.

En cuanto al último episodio referente a Menelao (IV, 349-586), él mismo explica lo que le ocurrió cuando se disponía a abandonar Egipto y fue detenido por los dioses en la isla de Faros, a la que se presenta alejada un día de navegación de la costa; allí le aconteció una extraordinaria aventura con uno de los viejos del mar, el genio de la isla, Proteo egipcio. El relato de esta aventura está, con absoluta certeza, inspirado en uno o varios cuentos populares egipcios; en el estado en que estos relatos han llegado hasta nosotros, el que más se asemeja en su conjunto al episodio de Proteo es la *Historia del naufrago*. En la actualidad, la copia que poseemos de este cuento data del Imperio Medio, por lo que la distancia de mil años que separa un relato del otro justifica plenamente las diferencias existentes entre ambos. Además, los paralelismos entre el episodio de Proteo y otros cuentos egipcios —algunos ya señalados más arriba— son tan numerosos en detalles concretos que no puede caber ninguna duda de la inspiración egipcia del relato griego en cuestión, aun aceptando que el genio griego ya ha sido capaz de helenizar y asimilar por completo el relato, en el momento de incluirlo en la *Odisea*. Una de las coincidencias más significativas es la mención, al final del episodio, del Campo Elíseo (los Campos Elisios), que se corresponde perfectamente con el egipcio Campo de Ialu. También es significativo el carácter divino que Homero, siguiendo a los egipcios, atribuye al río de estos;

por algo, como dice Heródoto (II, 50-52), los egipcios venían a ser en religión los maestros de los griegos.

Los dos últimos episodios de la *Odisea* en los que se menciona Egipto son prácticamente iguales (XIV, 243-291 y XVII, 424-449). En ellos Ulises, convertido en viejo para no ser reconocido en Ítaca, inventa una falsa historia de su vida: se hace pasar por cretense y cuenta que fue a piratear a Egipto. La importancia de estos relatos reside en la vivacidad de su estilo, y en que bien podría ser la narración en estilo directo de lo que era la jornada en Egipto de uno de los piratas indoeuropeos, más concretamente aqueos, de los Pueblos del Mar, que con tanta frecuencia merodeaban las costas africanas y que se citan a menudo en los textos egipcios de fines del Imperio Nuevo. Es curioso constatar la admiración con la que Homero habla siempre de Egipto, frente a la animadversión que siente hacia los fenicios, y que puede observarse en el primero de estos episodios; la mención de un chipriota en el segundo es, casi seguramente, una interpolación.

7

Vocabulario egipcio en el español

A lo largo de mis años de trabajo egiptológico, de tanto en tanto, he observado con cierta sorpresa un hecho curioso: que hay palabras egipcias que, no solo se parecen a ciertas palabras españolas, sino que sin duda han pasado del primer idioma al segundo. Y aquí, quien dice español puede decir, por supuesto, cualquier idioma culto moderno. De modo que, sin tener claro aún mi objetivo, empecé a confeccionar una relación de tales palabras, sin prisas y a medida que, por azar, las iba encontrando. Al final, cuando la lista ya me pareció suficientemente larga, decidí dar forma al trabajo. Entonces me encontré con que algunos colegas ya me habían precedido: en primer lugar, Alejandro Jiménez Serrano, en un artículo publicado en 2006; en segundo lugar, Virgilio Ortega, en un libro publicado en 2014. Jiménez Serrano publicó bajo el título «Palabras de origen egipcio en el castellano» un extenso y bien documentado listado de vocablos, en el que destacan numerosas palabras de castellano antiguo hoy difícilmente comprensibles. Por su parte, Ortega en su libro *Palabralogía* tiene un capítulo titulado «Y vinieron de Egipto», en el que, como él mismo asevera, ha partido del español actual para retroceder y buscar el origen egipcio de ciertas palabras. A ellas añade algunos términos referidos a Egipto, pero de etimología estrictamente griega.

Por mi parte, he confeccionado una larga relación de voces usuales en el castellano actual estándar, de las que puede demostrarse el origen etimológico egipcio, no he incluido, en cambio, palabras de origen exclusivamente griego, tales como «pirámide» o «sarcófago». En realidad, he creado dos sublistas, ordenadas de forma alfabética: una de nombres comunes y adjetivos, y otra de nombres propios, a las que no he resistido la tentación de añadir una breve

lista de onomatopeyas. Con todo, no he pretendido ser exhaustivo, porque en lengua jamás se puede pretender serlo.

Para no causar problemas ni a la imprenta ni a los lectores, he evitado las transliteraciones científicas y los signos diacríticos. En su lugar, las palabras egipcias las doy en cursivas y en transcripción convencional española; además las he vocalizado, puesto que los egipcios, recordémoslo, no escribían las vocales. El especialista no tendrá ningún problema en encontrar las palabras egipcias en jeroglíficos y en transliteración científica. En el caso de términos con la misma raíz o simplemente derivados, remito siempre a la palabra originaria.

En suma, he recopilado una lista de vocablos que puede sorprender por larga; pero a la inversa me parece corta, dada la importancia de la antigua civilización faraónica y de su herencia.

Nombres comunes y adjetivos

aciago: adjetivo, del latín *dies aegyptiacus*, infausto, desgraciado. Egipcio: véase egipcio.

adobe: ladrillo de barro crudo. Egipcio: *dyebet*, ladrillo.

alabastro: mármol translúcido, con visos de colores. Egipcio: *iner Bastet*, piedra de Bastis.

alquimia: arte con que se pretendía hallar la piedra filosofal, con la cual convertir los metales en oro; voz derivada del árabe. Egipcio: véase química.

amoníaco: gas incoloro y de olor urinoso y penetrante, que excita el lagrimeo y tiene sabor áspero y cáustico. Egipcio: *Amón*, dios egipcio que tenía un templo en Libia, de donde se extraía la goma amoníaca. Derivados: «amonio».

amonites: concha fósil de forma espiral, llamada así por su semejanza con los cuernos del dios Amón. Egipcio: *Amón*, dios egipcio cuyo animal sagrado era el carnero; bajo forma antropomorfa, podía ostentar dos cuernos de carnero.

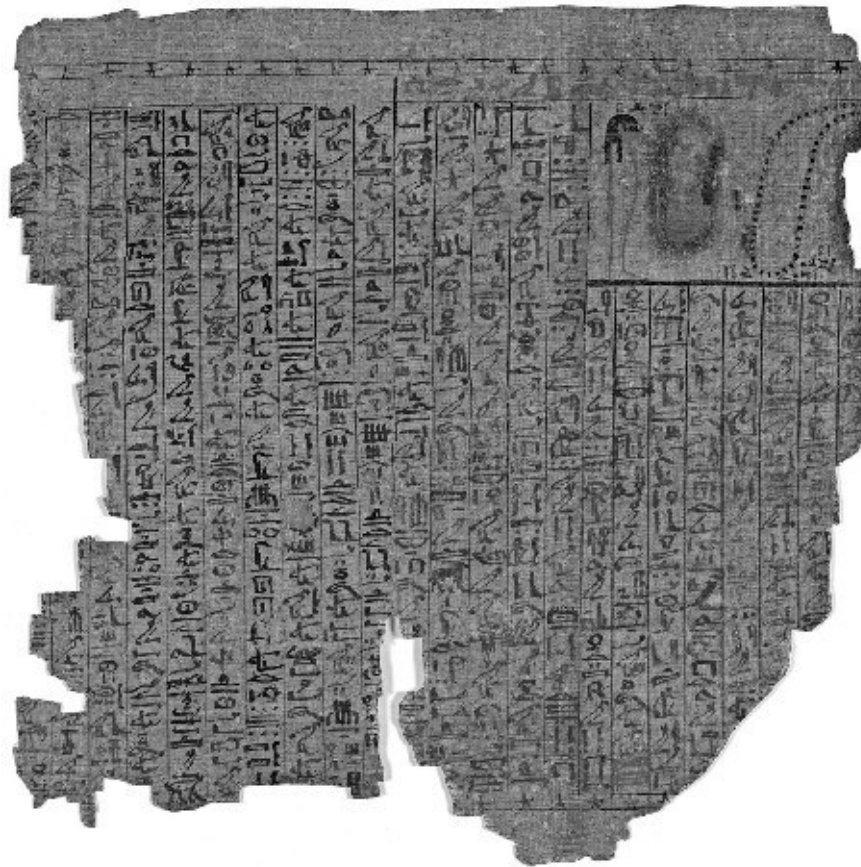
azucena: planta perenne de la familia de las liliáceas; flor de esta planta. Egipcio: *seshen*, loto.

chufa: planta ciperácea, vivaz, de raíces rastreras que producen unos tubérculos aovados, carnosos y dulces. Egipcio: *chufy*, chufa, planta espontánea de los suelos húmedos, desde el Próximo Oriente y Sudán

- (donde hay una región llamada Chuf) hasta la península ibérica; el nombre parece de origen cananeo, adaptado al egipcio desde el Imperio Nuevo.
- copto: cristiano de Egipto; término procedente del árabe, y este a su vez del griego *Aigyptos*. Egipcio: *Hut-ka-Ptah*, residencia del *ka* de Ptah, que era el dios de Menfis, y Hut-ka-Ptah era su templo; por extensión, el nombre acabó por designar entre los griegos todo el país.
- desierto: vasta extensión de tierra en que la vegetación es extremadamente escasa y las condiciones climáticas desfavorables para la vida ordinaria del hombre. Egipcio: *desheret*, tierra roja, desierto.
- despabilar: quitar la parte quemada del pábilo; avivar la mente. Egipcio: véase papel.
- ébano: árbol exótico de la familia de las ebenáceas; la madera de este árbol sirve para la construcción de muebles artísticos. Egipcio: *hebeny*, ébano. Derivados: «ebanista», «ebanistería».
- ebúrneo: adjetivo, hecho de marfil. Egipcio: *abu*, marfil.
- egipcio: natural de Egipto. Egipcio: véase Egipto. Derivados: «egipcíaco» o «egipciaco», «egipciano».
- esfinge: ser fabuloso, de cabeza humana y cuerpo de león. Egipcio: *shesepu*, esfinge.
- faraón: rey de Egipto. Egipcio: *per-aa*, casa grande, rey. Derivados: «faraónico», «faraona».
- fenicios: antiguos habitantes de Fenicia, en la costa de Siria. Egipcio: *fenju*, habitantes de Siria.
- gitanos: pueblo nómada procedente de Asia, extendido por la mayor parte de Europa; originariamente llamados «egiptanos», porque se les creía originarios de Egipto. Egipcio: véase Egipto. Derivados: «egipciano», «egipcíaco».
- hebreos: población nómada del sur de Siria. Egipcio: *aperu*, pueblo nómada de Siria, en cuneiforme *habiru*; algunos autores creen que pueden ser los ancestros de los hebreos, aunque no existe unanimidad al respecto.
- hicso: pueblo procedente de Asia que invadió Egipto durante el Segundo Período Intermedio; dirigentes de dicho pueblo, que se proclamaron faraones y constituyeron las dinastías XV y XVI. Egipcio: *heqa-jasut*, príncipe de países extranjeros.
- ibis: ave zancuda, especialmente el ibis sagrado, de unos sesenta centímetros de largo, pico largo de punta encorvada y obtusa; parte de la cabeza y toda la garganta desnudas; plumaje blanco, excepto la cabeza, cuello,

- cola y extremidades de las alas, donde es negro; era el animal sagrado del dios Tot. Egipcio: *heby*, ibis.
- Iseo: templo de la diosa Isis. Egipcio: véase Isis.
- libio: uno de los Pueblos del Mar que intentaron invadir Egipto a finales del Imperio Nuevo, estableciéndose después en Libia; acabaron penetrando pacíficamente en Egipto durante el Tercer Período Intermedio, formando una aristocracia militar que acabó tomando el poder y haciéndose con el trono. Egipcio: *libu*, libios.
- natrón: carbonato sódico procedente en Egipto del Uadi al-Natrum y usado en la momificación. Egipcio: *neteryt*, divino, natrón, nombre debido a su uso en el proceso de momificación.
- nenúfar: planta acuática de la familia de las ninfeáceas, con rizoma largo, nudoso y feculento, hojas enteras, casi redondas, de pecíolo central tan largo que sale del rizoma y llega a la superficie del agua, donde flota la hoja; flores blancas, terminales, solitarias y muy grandes; se cultiva en los estanques de los jardines. Egipcio: *na-nefer(ut)*, las bellas.
- nitro: nitrato potásico o salitre. Egipcio: *neteryt*, divino. Véase natrón.
- oasis: sitio con vegetación y a veces con manantiales, que se encuentra aislado en los desiertos arenales. Egipcio: *uhat*, oasis.
- osiriaco: adjetivo, relativo al dios Osiris. Egipcio: *Usir*, Osiris.
- pábilo: mecha de las velas, inicialmente hecha de papiro. Egipcio: véase papel.
- palestino: miembro de uno de los Pueblos del Mar que intentaron invadir Egipto durante el reinado de Rameses III; podrían proceder de Creta; acabaron instalados en Palestina, región a la que dieron nombre; también conocidos como «filisteos». Egipcio: *pelasata*, palestino.
- papel: hoja delgada hecha mediante diversos procedimientos para obtener la pasta adecuada y que sirve para escribir; inventado por los chinos, cuando se introdujo en Europa su semejanza al papiro hizo darle este nombre: en inglés, *paper*; en catalán, *paper*; y en francés, *papier*. Egipcio: véase papiro. Derivados: «papeleo», «papelera», «papelería», etc.
- papiro: planta acuática vivaz de la familia de las ciperáceas, con hojas radicales largas, muy estrechas y enteras, cañas de dos o tres metros de altura y diez centímetros de grueso, cilíndricas, lisas, terminada en un penacho de espigas con muchas flores pequeñas; con ella hacían los egipcios el papiro para escribir. Egipcio: *pa-per-aa*, el faraónico, el real,

debido a que su producción y comercio era un monopolio real.
Derivados: «papiroáceo», «papiroflexia», «papirología», etc.
química: ciencia que estudia las transformaciones conjuntas de la energía y la materia; se dirige al conocimiento de la naturaleza de cada sustancia, investigando si es un elemento simple o una combinación de ellos.
Egipto: *Kemet*, egipto, la sabiduría de Egipto; hace unos años se ha podido reconstruir, solo con de fragmentos, una obra llamada *Kemyt*, sobre la sabiduría de Egipto, manual enciclopédico para escolares.



Fragmento de papiro con texto jeroglífico.

ramésidaz: adjetivo, relativo a uno de los varios reyes de Egipto de nombre Rameses o a la época en que reinaron. Egipto: «*Ramesu*», «*Rameses*». Derivados: «*Rameseo*».

Serapeo: templo del dios Serapis, divinidad «creada» por Ptolomeo I Sóter combinando el egipcio Osiris con una forma griega; Serapis, con su paredro Isis, tuvo una gran difusión mediterránea en época romana, y

contó con abundantes serapeos. Egipcio: «*Osiris-Apis*», los toros Apis «osirizados» después de muertos.
sotíaco, ciclo: ciclo de 1460 años en que el calendario egipcio de 365 días da toda la vuelta al calendario solar; llamado así por la estrella Sotis, Sirio, cuya salida helíaca señalaba el principio del año hacia el 20 de julio. Egipcio: *Sopdet*, estrella «Sotis».

Nombres propios

Amón: nombre propio de varón. Egipcio: *Amón*, dios de Tebas.
Campos Elíseos o Elisios: el paraíso de los egipcios «justos de voz». Egipcio: *Sejet Ialu*, Campo de las Ciperáceas.
Egipto: nombre de país en el noreste de África. Egipcio: *Hut-kaPtah*, «residencia del *ka* de Ptah», nombre del templo del dios Ptah en Menfis, de donde los griegos, por extensión, adoptaron ese nombre para designar todo el país; en egipcio, Egipto era *Kemet*, «la Tierra Negra».
Fénix: ave mítica que resurge de entre las llamas y que simboliza la vida eterna. Egipcio: *Benu*, ave que resucita en el Más Allá, tras arder en su nido y renacer de sus propias cenizas.
Ibiza: isla del Mediterráneo occidental, una de las Pitiusas, en catalán *Eivissa*, donde los fenicios introdujeron el culto al dios egipcio Bes. Egipcio: *Bes*, en fenopúnico *Aybushim*, «isla de Bes»; en griego, *Ebyssos*, y en latín, *Ebusus*.
Isidoro: nombre propio de varón; nombre de san Isidoro de Sevilla. Egipcio: *Isis*, y a través del griego «Don de Isis». Derivados: «Isidro», nombre de san Isidro Labrador.
Isis: nombre propio de mujer. Egipcio: *Isis*, diosa, padro de Osiris y madre de Horus. Derivados: «iseo», «isíaco».
Israel: pueblo del sur de Siria, que fue vencido tras una sublevación por el faraón Mineptah, a fines del siglo XIII. Egipcio: *Isiraal*, «Israel», pueblo.
Mena o Menas: nombre propio de varón; santo, soldado romano martirizado en Egipto; los cristianos pretendieron llevarse su cuerpo a lomos de dos camellos, pero al llegar cerca de Alejandría los camellos se detuvieron y arrodillaron, negándose a proseguir; de modo que en este lugar, al sur de Alejandría, se construyó un monasterio en honor del santo que todavía existe. Son muy apreciadas en todo el país las pequeñas cantimploras de cerámica —las hay en todos los museos del mundo— que contienen

- aceite sagrado recogido en el santuario, y con la representación del milagro del santo, vestido de soldado, flanqueado por los dos camellos. Egipcio: *men*, verbo «establecer»; Menes, primer rey legendario de Egipto.
- Menfis: capital del Bajo Egipto. Egipcio: *Men-nefer*, originariamente el nombre de la pirámide de Fiope I. Derivados: «menfita»; Memphis, ciudad de Estados Unidos.
- Moisés: nombre propio de varón; patriarca bíblico, rescatado de las aguas del Nilo por una princesa egipcia; Moisés fue quien sacó al pueblo judío de Egipto, liberándolo de la esclavitud. La interpretación hebrea del nombre que le había impuesto la princesa egipcia, «De las aguas yo te saqué», es reconocida actualmente como falsa. Egipcio: *Mose*, nombre de varón completo o abreviado derivado del verbo *mosei*, «nacer», «dar a luz», «hacer nacer». El Mose egipcio más conocido es un personaje que ganó un largo pleito durante el Imperio Nuevo, e hizo inscribir las actas completas del proceso en su tumba.
- Nubia: país de África, situado al sur de Egipto, más allá de la Primera Catarata del Nilo; célebre por sus minas de oro, explotadas ya por los egipcios. Egipcio: *Nebu*, «oro», de ahí el nombre del país del que se extrae el oro.
- Onofre: nombre propio de varón; santo anacoreta egipcio, muerto hacia el año 400 a. C. Egipcio: *Unen-neferu*, «el Permanentemente Perfecto», apelativo del dios Osiris.
- Ramsés: nombre propio de varón, especialmente en alguna de las Antillas. Egipcio: *Ramesu*, *Rameses*, nombre de varios faraones del Imperio Nuevo. Derivados: véase ramésida.
- Sentmenat: localidad de la provincia de Barcelona, con la iglesia consagrada a san Menas. Egipcio: véase Mena o Menas.
- Serapio o Serapión: nombres propios de varón; nombre de varios santos. Egipcio: *Serapis* en griego, de *Osiris-Apis*, divinidad grecoegipcia, aparecida en época de Ptolomeo I. Era el paredro de Isis, junto con la cual se extendió por todo el Mediterráneo. Derivados: «serapeo», «serápico».

Algunas onomatopeyas

miau: «gato».

mu: «agua», como los niños dicen «mam».
ru: «león»; el león «ruge».

IV

ARQUEOLOGÍA

1

Algunos arqueólogos ilustres que he conocido

En mi trabajo de egiptólogo he conocido a numerosos profesionales, de diversos países y de diferentes caracteres. Pero entre todos ellos merecen ser destacados especialmente dos, por haber dejado una fuerte impronta en mi formación: Christiane Desroches-Noblecourt y François Daumas.

MADAME CHRISTIANE DESROCHES- NOBLECOURT, LA GRAN DAMA DE LA EGIPTOLOGÍA

Una generación de grandes egiptólogos

Con pocas semanas de diferencia, en 2011 desaparecieron tres grandes figuras de la egiptología:

El profesor Herman de Meulenaere, belga, director que fue de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth. Se ocupó sobre todo de trabajos de filología y de onomástica. Tuve el gusto de conocerlo hacia 2002, y después mantuvimos el contacto realizando varios intercambios bibliográficos.

El profesor Jean Leclant, francés, secretario perpetuo de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Realizó trabajos arqueológicos sobre todo en Nubia y en Saqqara (Egipto), así como sobre la difusión de los cultos egipcios

por el Mediterráneo en época romana. Fue mi profesor en la Vème Section, Sciences Religieuses, de la École Pratique des Hautes Études (Sorbona), entre 1970 y 1972.

Por último, *madame* Christiane Desroches-Noblecourt, posiblemente la más popular de los egiptólogos. Nació en París en 1913 y falleció en Épernay en junio de 2011. Fue compañera en el *lycée* (instituto) de la futura *madame* De Romilly. Estudió egiptología en la École du Louvre con el *abbé* Étienne Drioton, futuro director del Servicio de Antigüedades de Egipto.



Christiane Desroches-Noblecourt con Abdel Rahman, director del Museo Egipcio de El Cairo, y la máscara de oro de Tutankhamón.

Primeros años de Mme. Desroches-Noblecourt

Antes de la segunda guerra mundial, excavó en Edfu con una misión franco-polaca dirigida por Kazimierz Michalowski en 1938-1939. Por cierto que, estando allí, recibieron la visita del alemán Ludwig Borchard, anécdota que ella misma me contó en una ocasión: como es costumbre entre arqueólogos, Desroches mostró al visitante los últimos hallazgos de la excavación, entre los que había una diminuta pero preciosa estatuilla de una divinidad. Borchard le dijo textualmente: *Vous avez de la chance; ça tient bien dans votre poche!* («Tiene usted suerte; ¡este objeto cabe a la perfección en su bolsillo!»). Este comentario ofendió terriblemente a Desroches, que se apresuró a presentar la figurilla al Servicio de Antigüedades. También trabajó con Bernard Bruyère en sus excavaciones en Deir el-Medina.

Una vez en París, Desroches colaboró con la resistencia francesa entre 1940 y 1944, y en 1942 se casó con André Noblecourt. Durante la guerra, ocultó armas y a algún aviador inglés en el Museo del Louvre, y fue detenida e interrogada por la Gestapo. Después de la guerra, regresó a Egipto, donde en 1955 creó el Centre d'Études et Documentation de l'Ancienne Égypte, en colaboración con la Unesco, en la isla de Zamalek, en El Cairo. Pero pronto el proyecto de construcción de la gran presa de Asuán puso en peligro los monumentos de Nubia. Debido a la guerra del Canal de Suez, en 1956, los franceses y los ingleses fueron expulsados de Egipto. Sin embargo, urgía planificar el salvamento de los tesoros de Nubia, de modo que en un telegrama del presidente Gamal Abdel Nasser, Egipto hizo una sola excepción: Desroches-Noblecourt era el único francés autorizado a viajar a Egipto. Así fue como, obtenida la aquiescencia del general Charles de Gaulle, Desroches-Noblecourt pudo desplazarse a Egipto y empezar la organización de la campaña de salvamento de los tesoros de Nubia. Dicha operación se inició oficialmente con una llamada a la ayuda internacional hecha por la Unesco y pronunciada por André Malraux en 1960. Prácticamente todos los países del mundo respondieron a dicha petición, y hubo que repartir entre ellos las concesiones de trabajo en Nubia, tanto en Egipto como en Sudán.

Desroches-Noblecourt fue nombrada conservadora en jefe del Departamento Egipcio del Museo del Louvre, y como tal obtuvo la concesión de organizar una exposición sobre Tutankhamón en 1966: era la primera vez que los tesoros de la tumba de Tutankhamón salían de Egipto. Mientras, Egipto ofreció a Francia un regalo por su colaboración en la organización de la campaña de Nubia, pero Desroches-Noblecourt, en vez de un templo como habían hecho otros países, eligió un busto de Amenhotep IV (1972).

Un alumno de Desroches-Noblecourt

Yo fui a París a estudiar Egiptología entre 1970 y 1972, y allí fui alumno de *madame* Desroches-Noblecourt en la École du Louvre. Ella era una excelente profesora y me puso bajo sus alas protectoras, dándome algunos buenos consejos: que no pretendiese ir a todo tipo de clases, como era mi intención inicialmente, sino solo a unas pocas pero bien seleccionadas por ella, acompañadas de mucho trabajo personal. Entre estas clases, me presentó al padre Pierre du Bourguet, para estudiar egipcio en la École de Langues Orientales Anciennes del Institut Catholique, donde aquel impartía sus enseñanzas. Al mismo tiempo fui alumno de ella de Arqueología egipcia, por lo que asistí a sus clases multitudinarias. Dará cuenta de la meticulosidad de sus explicaciones el hecho de que se pasó un curso entero explicando el pequeño templo de Rameses I en Abido. Por mi parte, y como alumno de la École du Louvre, me pasaba el día en las salas del museo, haciendo prácticas y moviéndome libremente por él; un día, que estaba en el edificio el veterano Jacques Vandier, Desroches-Noblecourt vino a buscarme para presentármelo.

En 1972, Desroches-Noblecourt empezó a preparar una exposición conmemorativa de los 150 años del desciframiento de los jeroglíficos por Champollion; con el resto de los compañeros del Louvre, colaboré en estos trabajos previos, tuve que estudiar varias localidades de Egipto en las que estuvo Champollion, y entre ellas por azar el nomo oxirrinquita. Yo no lo sabía, pero debía de estar ya predestinado.

Esta es la única exposición en la que he colaborado pero no he visto. En efecto, el mismo año, Desroches-Noblecourt me aconsejó continuar mis estudios con el profesor François Daumas, en la Université Paul-Valéry Montpellier 3, lo que hice entre 1972 y 1974. Sin embargo, seguí en contacto con ella, puesto que a comienzos de 1973 vino a Montpellier acompañando al doctor Gamal Mokhtar, secretario general entonces del Servicio de Antigüedades de Egipto: ambos pronunciaron sendas conferencias. Y al día siguiente la conduje en mi coche a Marsella, acompañados por una compañera y alumna del profesor Daumas —una aristócrata egipcia, aunque entonces yo no lo sabía—: íbamos a inaugurar una exposición en el Musée Borély, y tras este acto fuimos todos invitados a comer —bullabesa, por supuesto— por el célebre Gaston Defferre, alcalde socialista de Marsella. Y todavía en el verano de 1973 coincidí con ella en el Congreso de Orientalistas celebrado en París, fui uno de los invitados a la recepción que dio en su casa, en la Rue de la Pompe.

Luego, nuestros contactos personales se fueron espaciando debido a la distancia. En 1988 la visité cuando estaba excavando en el Valle de las Reinas. Y en 1996 coincidí por última vez con ella en Canet de Rosselló, donde tenía lugar una exposición sobre Tutankhamón: comimos con su marido, tras lo cual impartió una conferencia que duró dos horas y media, ante un público multitudinario; después se formó una fila larguísima para firmar y dedicar libros y, al final, se realizó una mesa redonda ante el público, en la que participé al lado de ella.

Hasta el final siempre mantuvimos el contacto, intercambiando publicaciones que nos dedicábamos mutuamente. He de señalar que en alguna ocasión en que fue entrevistada por algún periodista de Barcelona, no se olvidó de darle recuerdos para mí.

Desroches-Noblecourt ha sido un personaje excepcional, debido no solo a su labor egiptológica, sino también a su firme compromiso con Egipto y sus monumentos. Sus alumnos son numerosísimos, y sus desvelos por ellos resultaron constantes. Además, fue extraordinaria su habilidad para moverse por las más altas esferas, pero siempre en beneficio de causas por las que merecía luchar, llegando incluso a tomar decisiones arriesgadas en muchas ocasiones. Todo ello le ha valido el calificativo de «gran dama de la egiptología».

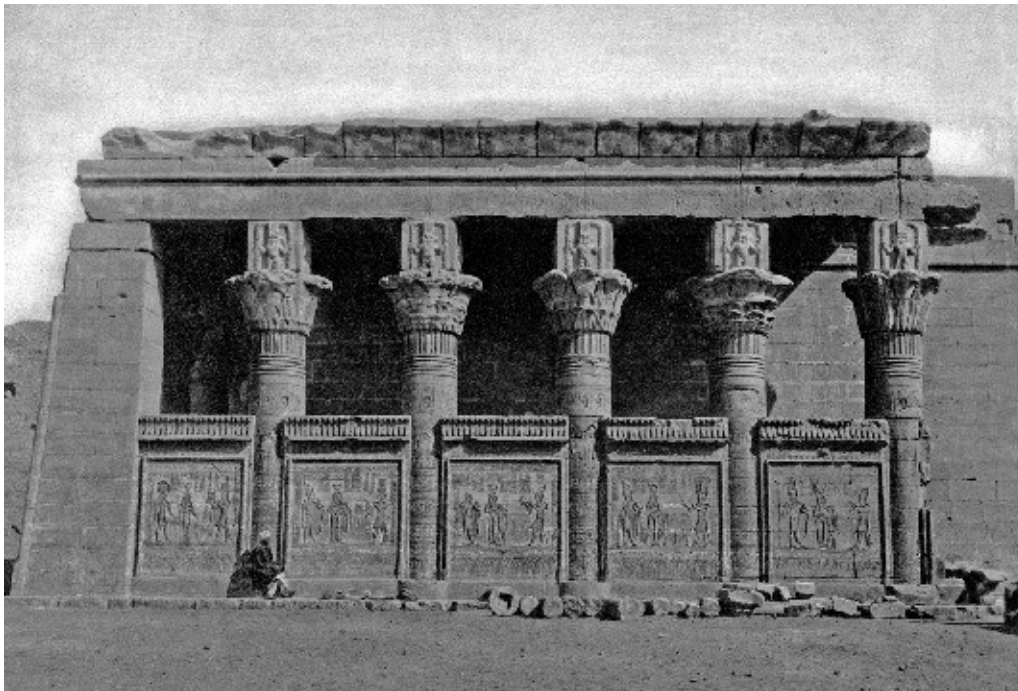
EL ESTUDIO DE LOS TEXTOS PTOLEMAICOS: François Daumas, uno de los últimos humanistas

El inicio del estudio de los textos ptolemaicos: Émile Chassinat

Los templos construidos en época ptolemaica están totalmente cubiertos de textos jeroglíficos de una gran complejidad, sobre todo en lo referente a la escritura, lo cual ha dado incluso origen a una especialidad dentro de la egiptología: el egipcio ptolemaico. Su importancia es enorme, debido a su extensión, que se ha dicho incluso que podría medirse en kilómetros.

Entre los primeros egiptólogos que cimentaron esta especialidad se encuentra Émile Chassinat, nacido en París en 1868 y fallecido en Saint-Germain-en-Laye en 1948. Chassinat trabajaba en la Imprimerie Nationale cuando empezó a estudiar egiptología en 1888, como alumno de Maspero, Pierret y Revillout. Vinculado ya en 1894 al Departamento Egipcio del Museo del Louvre, el año siguiente fue a El Cairo como miembro del Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO). Allí colaboró con el marqués de Rochemonteix en la edición de los textos del templo del dios Horus en Edfu, iniciándose así en el estudio del ptolemaico: *Le temple d'Edfou*, 14 volúmenes (1892-1934); *Le mammisi d'Edfou* (1910-1939). También formó parte de la Comisión del Catálogo del Museo Egipcio de El Cairo desde 1897, encargándose de los sarcófagos de los grandes sacerdotes de Amón hallados en Deir el-Bahari: *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari: Sarcophages* (1909). Fue director del IFAO entre 1898 y 1911, e inauguró la imprenta del Institut en 1898, el *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (BIFAO)* en 1900 y la Bibliothèque d'Étude en 1908. Al mismo tiempo excavó en Meir, en Dandara, en Abu Rauash, en Asiut, en el Valle de los Reyes y en el monasterio copto de Bauit.

Tras regresar a Francia en 1912, elaboró un índice de los *Textos de las pirámides* y dirigió diversas revistas de egiptología. En copto, editó el *Papiro médico de Mashaykh: Un papyrus médical copte* (1921). Y una vez acabada la edición de los textos del templo de Edfu, inició la de los del templo de la diosa Hathor en Dandara: *Le temple de Dendara* (1934-1966), los últimos publicados, póstumamente en colaboración con François Daumas. También después de su fallecimiento apareció su monumental obra *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak* (1966-1968).



Templo de Dandara.

Los primeros años de François Daumas

Los trabajos de Chassinat fueron continuados por su discípulo François Daumas (1915-1984), nacido y fallecido en Castelnau-le-Lez, cerca de Montpellier. Este era hijo póstumo de François Daumas, dibujante del IFAO, muerto en el campo de batalla en 1914. Estudió en la Universidad de Montpellier y fue profesor de enseñanza secundaria entre 1941 y 1944. Este último año fue alcalde de Castelnau en el momento de la liberación de su pueblo por los aliados. Después estudió orientalismo y egiptología en París con Lefebvre, Lacau, Malinine, Dhorme y Labat.

Entre 1946 y 1950 fue a Egipto a trabajar con el IFAO, y entre 1950 y 1953 ingresó como investigador en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Al mismo tiempo, en 1952, publicó su tesis para obtener el diploma de la École Pratique des Hautes Études (EPHE) de París, dirigida por Gustave Lefebvre y titulada *Les moyens d'expression du Grec et*

de l'Égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis, en la que Daumas pudo utilizar sus amplios conocimientos egiptológicos y helenísticos. Desde 1948 se encargó de continuar los trabajos epigráficos y arqueológicos en el templo de Hathor en Dandara, comenzados por Chassinat, con quien ya colaboraba desde 1945; como resultado de este trabajo, Daumas publicó los volúmenes del VI al IX de *Le temple de Dendara* (1966-1987), además de *Les mammisis de Dendara*, en 1959 y *Les fontaines de la Porte Nord. Dendara, Monuments de l'enceinte sacrée*, en 1984.

Director del Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO)

Entre 1954 y 1959, hizo toda la carrera académica en la Universidad de Lyon, desde encargado del curso de Egiptología hasta profesor titular. Al mismo tiempo, en 1956 obtuvo el grado de doctor con la tesis que publicó poco después con el título *Les mammisis des temples égyptiens* (1958). El año 1959 fue nombrado director del IFAO en El Cairo y abrió nuevamente el Institut después de la crisis del canal de Suez y antes incluso del restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre Francia y Egipto, rotas en 1956 con motivo de la guerra del Canal. Inmediatamente colaboró con la campaña de la Unesco para el salvamento de los monumentos de Nubia puesta en marcha por Desroches-Noblecourt, dirigiendo especialmente los trabajos arqueológicos en Uadi es-Sebua y los epigráficos en los templos de Debod y de Kalabsha: *Debod. Textes hiéroglyphiques et description archéologique*, en 1963; y *Le temple de Kalabcha*, en 1959. Reemprendida la actividad normal del Institut en El Cairo, Daumas inició la excavación del yacimiento monástico del desierto de los Kellia, en la que trabajó entre 1964 y 1969 y documentó en *Kellia I. Kom 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965* (1970).

El profesor Daumas en Montpellier

En 1969 volvió a Francia, fue nombrado profesor de Egiptología en la Université Paul-Valéry de Montpellier. Aquí abrió una de las bibliotecas de egiptología más importantes del país, y organizó al mismo tiempo un equipo de investigación asociado al CNRS, al cual se han ido integrando muchos de

los estudiantes de diversas nacionalidades que se formaron como egiptólogos con él. Entre ellos se cuenta el autor de estas líneas, quien, aconsejado por *madame* Desroches-Noblecourt, en 1972 se trasladó a Montpellier para continuar sus estudios de egiptología bajo la dirección del profesor Daumas. Resultado de sus trabajos en Montpellier ha sido su publicación póstuma *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine* (1988-1995), aparecida con la colaboración de muchos de sus antiguos alumnos y colaboradores. Asimismo, creó la serie de monografías «Orientalia Monspeliensia».

Daumas se interesó siempre por la interpretación de los textos egipcios, especialmente los religiosos, así como por las relaciones de Egipto con el mundo grecorromano y por la alta divulgación entre el gran público. En este sentido hay que destacar que dirigió la sección egipcia de la colección «Littératures Anciennes du Proche-Orient» (LAPO). Entre sus obras divulgativas sobresalen: *Les dieux de l'Égypte*, cuya primera edición se publicó en 1965 y que tuvo una segunda edición puesta al día y aumentada con un índice de nombres en 1970; *Dendara et le temple d'Hathor*, publicada en 1969; *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, en colaboración con A. Barucq, en 1980; *La vie dans l'Égypte Antique*, en 1968; y, sobre todo, su monumental *La civilisation de l'Égypte pharaonique* de 1965, traducida a diversos idiomas, entre ellos el castellano (*La civilización del Egipto faraónico*, Juventud, Barcelona, 1972).

Daumas estuvo siempre muy ligado a su tierra, el Languedoc: su lengua materna era el occitano, y entre 1956 y 1971 dirigió excavaciones arqueológicas en el *oppidum* indígena de Substantion, en Castelnaud-le-Lez. Por este motivo fue decisión personal suya crear una escuela de egiptología en Montpellier. Conocí al profesor Daumas en 1971, por mediación de *madame* Desroches-Noblecourt, a la que le unía una gran amistad, y estudié los cursos de doctorado en Egiptología en la Universidad de Montpellier entre el 1972 y el 1974. Fue él quien dirigió realmente mi tesis, y formó parte del tribunal que la juzgó en 1975 en Barcelona. Después me integré como colaborador suyo en el equipo de investigación que había organizado, y estuve constantemente en relación con él hasta el fin de sus días. El año 1982, yo debía acompañarlo en su campaña anual en el templo de Dandara, y ya tenía incluso el crédito para la expedición concedido, cuando por causas ajenas a la voluntad de la misión hubo que suspenderla. Poco después, en 1984, el profesor moría en su domicilio familiar de Castelnaud-le-Lez. En todo

caso, el equipo de investigación que creó, al cual sigo vinculado, lleva actualmente su nombre: Centre d'Égyptologie François Daumas.

El profesor Daumas era una gran persona, dotada de una amabilidad extraordinaria con todo el mundo. Pero además su conocimiento era universal: sabía griego y latín, hablaba árabe y estudió el hebreo bíblico, conocía en profundidad todas las lenguas románicas y era capaz de sostener una conversación sobre cualquier tema. Si añadimos que poseía una fina ironía y un gran sentido del humor, habremos hecho un retrato bastante acertado de su idiosincrasia. En cierta ocasión, me explicó que leyendo un artículo en alemán se dio cuenta de que cierta frase crucial no se entendía si era afirmativa o negativa. Entonces, escribió a su colega para preguntárselo y este le respondió que tenía razón; desgraciadamente, hacía demasiado tiempo que había escrito el artículo, y ya no se acordaba de lo que había querido decir con la frase en cuestión. Sea como sea, su aportación al conocimiento de la lengua ptolemaica ha sido decisiva.

2

Desenterrar una tumba: el sepulcro de Sehu en Heracleópolis Magna

Mis primeras excavaciones en Heracleópolis Magna: la campaña de 1984

Una de las enseñanzas que aprendí de mi profesor de Arqueología en la Universidad de Barcelona, el doctor Joan Maluquer de Motes, es que no se puede abandonar una excavación, o un simple sondeo, hasta haber alcanzado su último rincón, puesto que hasta el último instante puede haber sorpresas. Esta lección, como se verá, se confirmó en mis excavaciones en Heracleópolis Magna.

En 1968, Jesús López descubrió en Heracleópolis una necrópolis del Primer Período Intermedio, y su excavación fue continuada por Francisco Presedo entre 1969 y 1979. La necrópolis, situada cerca e inmediatamente al norte de la muralla meridional de la ciudad, imponente construcción de adobes que cierra por el sur el yacimiento arqueológico, estaba constituida por un grupo de tumbas que habían sido saqueadas y estaban maltrechas. Algunas de ellas eran de adobe, otras de piedra, y todas poseían estelas falsa-puerta con los nombres y títulos de los difuntos. Las inscripciones muestran que se trata de una necrópolis de personajes importantes, de ambos sexos, pertenecientes a la corte de Heracleópolis, cuando esta ciudad era la capital de Egipto. Desgraciadamente, los textos no dan el nombre de ningún soberano.

Cuando me hice cargo de la excavación de este sector del yacimiento en 1984, sector que yo ya conocía porque estuve excavando en él con Presedo en

1979, decidí que la proximidad de la necrópolis a la muralla meridional invitaba a intentar relacionar ambos elementos. Hay que tener en cuenta además que dicha muralla había sido fechada en época romana por W. M. Flinders Petrie en 1904-1905 y que nadie después había puesto en duda dicha datación. De modo que planeé abrir una gran abertura en dirección norte-sur, al oeste del corte C, excavado anteriormente por López y Presedo, y que esta nueva sección fuera desde la necrópolis del Primer Período Intermedio, situada al norte, hasta la muralla meridional. La denominé corte I, y tenía 34 metros de longitud y tres metros de anchura. Debido a su excesiva longitud, la dividí en seis sectores, que de sur a norte denominé con las letras de la A a la G —la F sería un caso aparte, como se verá—. Y, para facilitar la excavación individualizada de cada uno de los sectores, los separé mediante cuatro testigos: el 1, entre los A y B; el 2, entre los B y C; el 3, entre los C y D; y el 4, entre los E y G.

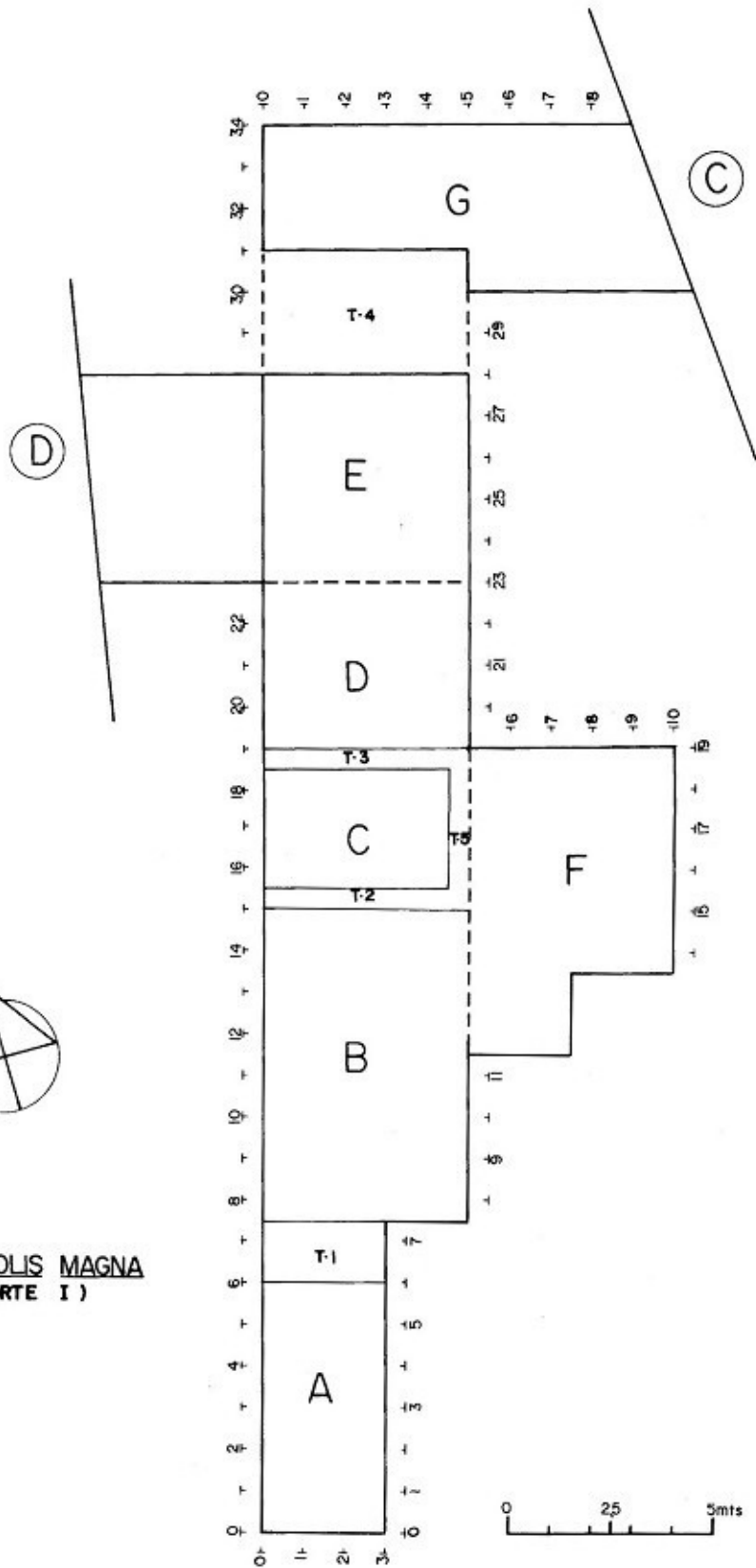
Los sectores A y B estaban enteramente ocupados por las hiladas de adobes de la muralla meridional, mientras que los sectores D y E los ocupaban unas construcciones de adobe que se pudieron fechar en el Tercer Período Intermedio gracias al hallazgo de algunas ánforas fenicias *in situ*. Por tanto, nos quedaba libre el sector C, en el que decidimos hacer un sondeo estratigráfico con el objetivo de alcanzar los niveles del Primer Período Intermedio. A este sector se le dio una longitud de tres metros y una anchura de cinco, limitado como hemos visto por los testigos 2, al sur, y 3, al norte.

La excavación de este sondeo alcanzó una profundidad de más de seis metros, y en los últimos estratos encontramos, por fin, el nivel de destrucción de la necrópolis del Primer Período Intermedio, caracterizado por una importante cantidad de cerámica, adobes y cenizas, que se hallaban colocadas de manera directa sobre una serie de losas planas, que sellaban el nivel propiamente dicho de destrucción; este estaba formado por abundantes cadáveres diseminados entre piedras y escombros de todo tipo. El más impresionante fue un cuerpo que presentaba marcas evidentes de embalsamamiento y que había sido colocado sobre una gran losa plana; sobre su cabeza y la parte superior de su tórax se había dejado caer una piedra enorme, con el objetivo preciso de aplastarlos.

La campaña de 1985 y el descubrimiento de la tumba de Sehu

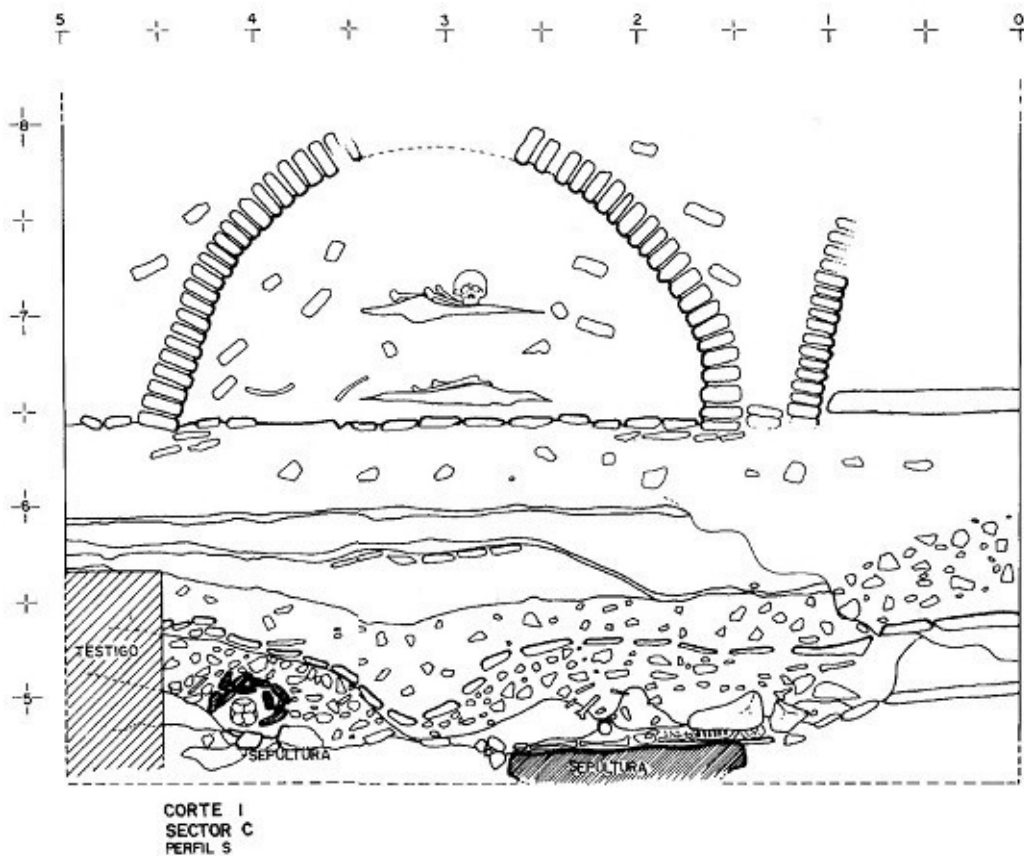
Poco más se pudo hacer en 1984, de modo que en la campaña de 1985 decidimos retirar algunos de los testigos dejados el año anterior para delimitar físicamente los diferentes sectores del corte I, que impedían por pura mala suerte resolver algunos de los problemas con que nos habíamos encontrado. Lo más interesante fue la excavación del testigo 2, que por su posición impedía ver el lado interno de la muralla meridional, así como la relación exacta de esta con la estratigrafía del sector C, estratigrafía que sería decisiva para la correcta fechación de la muralla. La excavación del testigo permitió demostrar que la construcción de esta se efectuó directamente sobre el nivel de destrucción de la necrópolis del Primer Período Intermedio, nivel en el que, al final de la excavación del testigo 2 y del frente de la muralla de adobes, comenzaron a aparecer los restos de una tumba monumental de piedra. La erección de la muralla meridional de Heracleópolis debe datar, por consiguiente, del final del Primer Período Intermedio o de comienzos del Imperio Medio.

HERACLEOPOLIS MAGNA
(Plano guía CORTE I)



Planta del corte I, Heracleópolis Magna.

El nivel de destrucción hallado en 1985 corresponde, lógicamente, al excavado en 1984 en el sector C, y que apareció repleto de cadáveres. El descubrimiento ese mismo año de los restos de una nueva tumba de esta época, aparecidos inicialmente bajo el testigo 2, nos ofrecía una prueba definitiva de esta correspondencia. De hecho, los primeros indicios de esta tumba monumental aparecieron junto al perfil este del corte I y un poco al sur del testigo 2, lo que nos obligó a practicar de manera no prevista una extensión hacia el este para poder continuar la excavación. Asignamos a esta prolongación la denominación de sector F, en principio con una superficie de 2 x 2 metros.



Sección del corte I, muestra del nivel de destrucción.

Los restos de la tumba comprendían numerosos fragmentos de piedras de medidas diversas —algunas de ellas enormes—, de los cuales cerca de

cincuenta presentaban una decoración en relieve polícromo y mostraban en algunos casos escenas variadas —portadores de ofrendas, sacerdotes, representaciones del propietario de la tumba, etc.—, o bien fragmentos de estelas del tipo falsa-puerta, y otros aún con líneas o columnas de jeroglíficos. La tumba, no obstante, no se pudo excavar totalmente, y los trabajos se continuarían en la campaña siguiente. Con todo, las inscripciones recuperadas permitieron determinar que había pertenecido a Sehu, personaje que, entre otros, ocupó el cargo de tesorero de un rey heracleopolitano, de la dinastía IX/X, del cual ignoramos el nombre.



Fragmento decorado con relieves de la tumba de Sehu.

El tesorero y arquitecto real Sehu

Durante la campaña de 1986, y para poder proseguir la excavación de la tumba de Sehu descubierta el año anterior, tuvimos que ampliar el sector F

del corte I, situado al este del sector C de este mismo corte y, en principio, inmediatamente al norte de la cara interior de la muralla meridional. Así, el sector F alcanzó una anchura de 5,5 metros en sentido norte-sur, por cinco metros en sentido este-oeste. Un nuevo testigo, el 5, separaba el nuevo sector F del sector C.

Alcanzados otra vez los restos de la tumba de piedra descubierta en 1985 —reducida a pedazos aunque con decoración de gran calidad—, se hizo evidente que los fragmentos de la misma continuaban por debajo de la muralla meridional, de modo que no tuvimos más remedio que extender la excavación hacia el sur, y desmontar para ello una parte de la enorme pared de adobes. Esta ampliación al sur del sector F alcanzó dos metros de longitud y una anchura de 2,5 metros en dirección este. Los resultados justificaron ampliamente esta decisión, puesto que no solo pudimos completar la excavación del enterramiento de Sehu, sino que también hallamos otra tumba del Primer Período Intermedio, mejor conservada aunque anepígrafa.

La de Sehu presenta inscripciones y relieves de una gran calidad, algunos con escenas de la vida cotidiana en el campo, y demuestran que el nivel artístico se mantuvo en Heracleópolis —heredera de la tradición de Menfis durante el Imperio Antiguo— durante el Primer Período Intermedio, época en la cual la decadencia artística es notoria en otros lugares, como, por ejemplo, en el Alto Egipto, y más precisamente en Tebas. Las enormes piedras que componían la tumba de Sehu habían sido salvajemente rotas, una por una, y los fragmentos presentaban siempre fracturas limpias, lo que prueba que la necrópolis fue destruida con encarnizamiento. Es probable que los agentes de esta destrucción fueron los tebanos, en el momento en que la ciudad cayó en sus manos (c. 2040 a. C.). La tumba de Sehu fue, pues, reducida a un montón de piedras informes, sin duda enterradas inmediatamente, como parece indicar el buen estado de conservación de sus relieves e inscripciones.

En suma, la que hemos denominado fase II de la zona sur de Heracleópolis corresponde a la última etapa de la necrópolis del Primer Período Intermedio y a su destrucción. A ella pertenecen no solo la mayoría de las tumbas descubiertas por López y Presedo en el corte C, sino también el espectacular nivel de destrucción visible en el perfil sur de este corte, justo bajo la muralla meridional, así como los restos del enterramiento de Sehu y los procedentes de la violación y destrucción de la necrópolis descubiertos por nosotros a partir de 1984. La tumba de Sehu, que originariamente debió de ser monumental y de una gran belleza, apareció destruida por completo, reducida a un caótico montón de piedras rotas decoradas con inscripciones y relieves,

así como grandes losas pulidas y molduradas, pero sin decoración. La altura máxima de esta montaña de restos era de 1,36 metros. La mayor parte de ellos ocupaba un círculo irregular de entre tres y cuatro metros de diámetro, aunque algunas piedras habían caído más lejos. Por tanto, resulta seguro que los restos de esta tumba fueron amontonados exprofeso, para después nivelar la superficie y enterrar los restos destruidos.



Fragmento decorado con relieves de la tumba de Sehu.

La excavación puso de manifiesto también el encarnizamiento extremo con que las piedras de la tumba fueron destruidas una por una. Ello requirió un esfuerzo considerable, a lo que hay que añadir el perfecto estado de conservación de relieves y jeroglíficos, así como las aristas vivas de las líneas de ruptura: la destrucción de la tumba tuvo lugar poco después de su erección y sus pedazos fueron enterrados inmediatamente después, puesto que apenas estuvieron expuestos a la intemperie y no se desgastaron.

Los otros restos del nivel de destrucción son también instructivos e interesantes, aunque no resulten tan espectaculares como los de la tumba de Sehu. Había piedras por toda la extensión del sector en excavación, algunas trabajadas y pulidas, con muestras de molduras y decoración; también fragmentos de madera carbonizada, cenizas, adobes y cerámica rota, todo en medio de las piedras. Por último, llamaron nuestra atención los numerosos hallazgos de restos humanos: pudimos contabilizar un total de nueve individuos, en una superficie muy reducida de tan solo 11,25 metros cuadrados, siempre entre los intersticios de las piedras y a veces claramente cubiertos por ellas. Pronto nos dimos cuenta de la existencia de una regla infalible para hallarlos: las piedras que se hallaban en contacto con los huesos humanos habían adquirido un tono azulado característico. La explicación que parece más lógica de este fenómeno curioso es la presencia de sulfato de cobre —vitriolo azul— en los restos humanos. Este compuesto químico es un veneno a veces utilizado para preservar los cadáveres de la descomposición, pues impide la acción de los agentes responsables de la misma. Si los cuerpos hallados entre los restos del nivel de destrucción de la necrópolis habían sido tratados con sulfato de cobre en el momento de ser momificados, el aumento de la humedad del terreno debido a la subida del nivel freático —hace de ello un siglo— debió de quitar el sulfato de los huesos y, al ser muy soluble, esta sustancia pasó a los fragmentos de piedra calcita, muy porosa, que los rodeaban. Esta es, verosíblemente, la explicación del tono azulado de las rocas, que no era solo superficial, sino que penetró, con mayor o menor profundidad, en todas cuantas tocó.

Ya hemos hablado del cuerpo colocado sobre una losa plana y aplastado en su parte superior por una gran piedra. El cadáver, preservado de la humedad por la losa sobre la que reposaba, estaba tendido sobre su espalda, con la cabeza al oeste y los pies al este, y con las manos sobre la pelvis, en posición momiforme. Dado que estaba relativamente bien conservado, pudimos observar que todavía tenía carne y huesos, así como restos de tejido alrededor del cuerpo, signo definitivo de que había sido momificado. ¿Se trataría del cadáver del propio Sehu? Tal vez.

Todos estos restos humanos debían ocupar originariamente las tumbas monumentales de la necrópolis heracleopolitana, y fueron dispersados en el momento de su violación y destrucción. Los indicios de venganza que parecen haber motivado estos actos nos han llevado a la conclusión de que la destrucción de la necrópolis fue rápida y brutal, y en ningún caso atribuible a simples ladrones de tumbas. La profanación evidente de los cadáveres

momificados y la destrucción minuciosa de la tumba monumental de Sehu responden a otros motivos. Una razón me parece que puede explicar satisfactoriamente la brutalidad de esta destrucción: el asalto de Heracleópolis por las tropas tebanas que puso fin al Primer Período Intermedio. Ello se corresponde con la brutalidad de los acontecimientos guerreros que se produjeron al final de la guerra civil que opuso Heracleópolis y Tebas, y a la rabia de los tebanos desencadenada contra los enemigos que acababan de vencer.

El lector que haya seguido mis razonamientos se preguntará, sin duda, quién era en definitiva Sehu. Dejaré que nos lo diga él con sus propias palabras, mediante la traducción de un largo texto dispuesto en cuatro columnas verticales, grabadas sobre una representación sedente del magistrado. El texto es, desgraciadamente, lacunario, pero se han recuperado del mismo nueve o diez fragmentos:

[...] el portador del cetro del rey del Bajo Egipto, el amigo único, el tesorero, el jefe de los secretos de la Casa Perfecta, hacia quien se dirigen los grandes inclinándose ante la doble puerta del Lugar Perfecto [...] grande entre los grandes, inspector de los inspectores de los artesanos, boca suprema que dicta la regla, supervisor de todo tipo de trabajos, que encuentra la solución cuando falta, el día que hay que dar un consejo [...] de boca hábil, seguro de sí mismo en la dirección de la construcción (de los monumentos reales) [...] el que es venerado cerca del dios grande, el señor del cielo, Sehu.

Nuestro hombre debía de ser, pues, un arquitecto, director de los trabajos del rey. Su enterramiento medía como mínimo 1,80 metros de altura y 2,56 metros de longitud. Es, en todo caso, la más importante tumba de la necrópolis hallada hasta el presente.

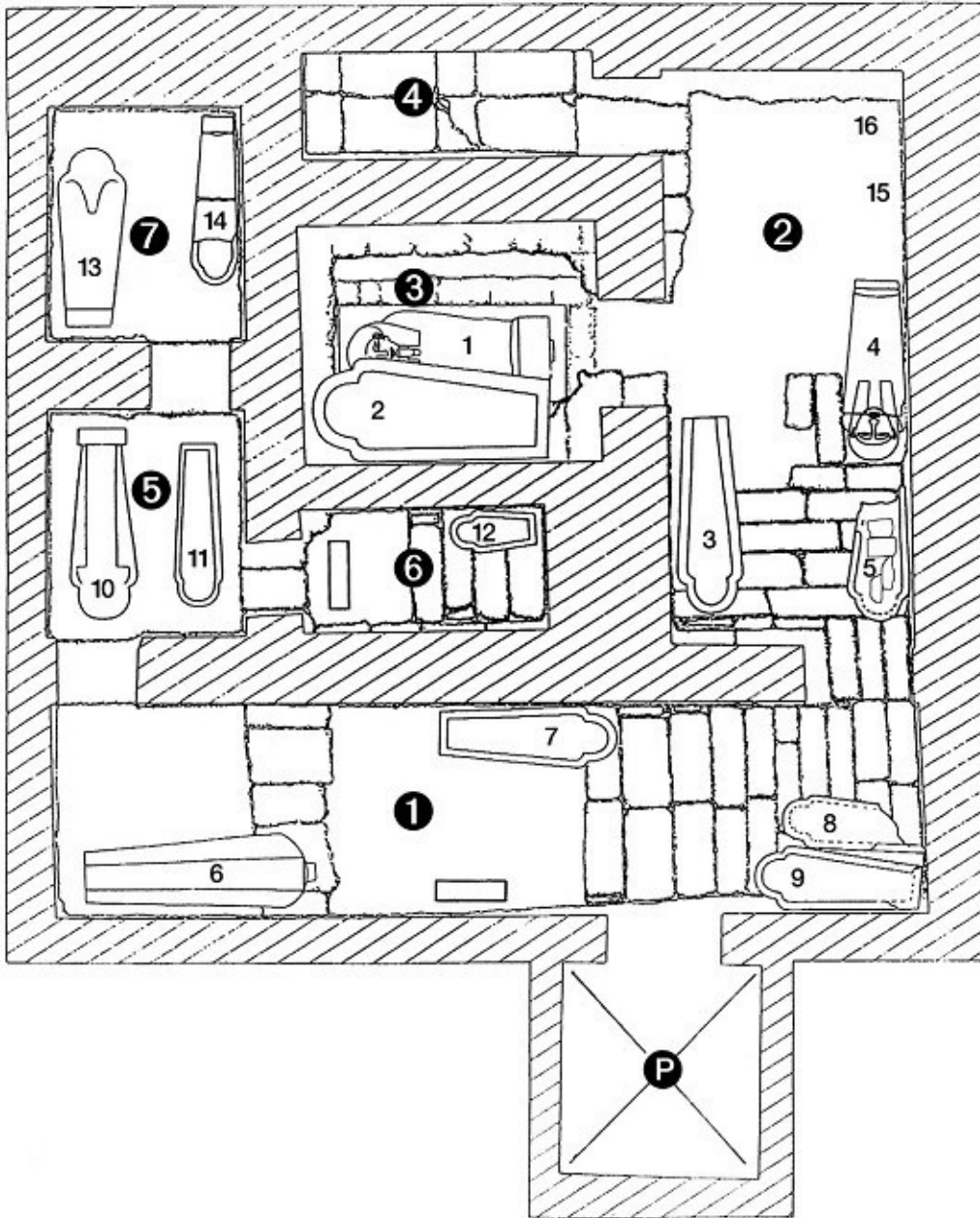
3

Una tumba parlante en Oxirrincó

Una tumba de época saíta

Cuando en 1992 decidí hacerme cargo como director de las excavaciones de Oxirrincó, una tumba acababa de ser violada. Su contenido había desaparecido casi totalmente, pero en cambio su estructura arquitectónica estaba intacta, y eran numerosas las inscripciones jeroglíficas y demóticas que subsistían en ella. De modo que, al iniciar los trabajos de excavación, creí necesario extraer el máximo de información posible de dicho enterramiento.

Se trata de una tumba de piedra de planta cuadrangular, con los lados orientados a los puntos cardinales, que fue construida dentro de una fosa rectangular excavada en la roca natural, el *dyebel*, del suelo. Por tanto, fue edificada para ser vista solo por dentro, pues originariamente estaba enterrada. Se compone de siete cámaras, cada una de ellas cubierta mediante una bóveda de cañón, más un pozo vertical de entrada. La tumba pudo ser fechada muy pronto en el Período Saíta, la dinastía XXVI (664-525 a. C.), gracias a la existencia, en alguna de las inscripciones, del cartucho del rey Apries (589-570 a. C.); sobre este punto habremos de volver. En todo caso, el sepulcro fue utilizado durante varios siglos por sucesivas generaciones de personajes, que hemos de suponer que pertenecían a la misma familia. Las inscripciones que fueron dejando permiten seguir la historia de este importante clan, creo que durante siete siglos.



Planta de la tumba 1 de la Necrópolis Alta de Oxirrinco.

El sacerdote y gobernador Heret

La tumba fue construida para un personaje llamado Heret, que se hizo colocar en la cámara 3, en el centro de la construcción, un espléndido sarcófago de piedra caliza, cubierto de inscripciones. Dicha cámara 3 fue convertida en una auténtica capilla funeraria, con las paredes cubiertas de jeroglíficos policromos. Gracias a todos estos textos, sabemos quién era Heret.

Su larga titulación comienza por un título misterioso, que se ha revelado muy corriente en Oxirrinco, pero totalmente desconocido en otros lugares. Se han propuesto para él diversas lecturas, desde la enigmática *imy-net* de traducción dudosa, pasando por *unu*, «hijo de Tueris» o título específico del sacerdote de Tueris, o más recientemente aún *imy-nuu*, «el responsable de la ola nuu», en referencia al agua del nivel freático procedente del brazo del Nilo, el Bahr Yussef. Otros títulos de Heret eran profeta de Tueris, profeta de la nodriza de Horus niño, profeta de Bastis que reside en Iteh, profeta de los templos de los dioses, director de los grandes dioses, príncipe gobernador, director de los profetas de Per-jefa, es decir, Oxirrinco...

Hay que señalar que Tueris era la diosa específica de Oxirrinco, representada por el propio pez nilótico oxirrinco. Heret ostentaba, pues, los máximos títulos religiosos y civiles de la ciudad. El nombre de su madre era Tasheriteniah, y el de su padre, Somtustefnajt, el cual había ocupado los mismos cargos que luego desempeñó su hijo y heredero. Padre e hijo han de ser de principios del Período Saíta, es decir, del siglo VII a. C.

A quienes se pregunten si en esta tumba había alguna maldición, les diré que sí. En efecto, en el dintel de entrada a la capilla de Heret, por el lado exterior, hay un texto demótico que dice así:

Aquel que llegare a este lugar, que no abra la tumba, porque ya está llena. Nadie está autorizado a entrar en ella, Osiris recortará el tiempo de vida de quien entrare en esta tumba hasta la eternidad.

La reutilización de la tumba

Antes que nosotros, ya habían entrado los ladrones, y después han sido numerosas las personas y grupos de personas que lo han hecho. En todo caso, los expoliadores ya habían realizado gran parte de su labor antes de la llegada de los arqueólogos: no hallamos ningún resto antropológico, pero

contabilizamos nada menos que dieciséis sarcófagos de piedra, enteros o fragmentados, muchos de ellos con inscripciones relativas a sus propietarios. Bastantes momias, pues, han debido de circular por el mercado de antigüedades, y tal vez también más de un sarcófago.

La inscripción de uno de estos es particularmente interesante; pertenece a un personaje llamado Uahibre, es decir, Apries, como el faraón homónimo de la dinastía XXVI. Dicho personaje, además, ha inscrito su nombre dentro de un cartucho, y esta costumbre por parte de simples particulares es característica precisamente de los reinados de Apries y de su sucesor Amasis, lo que nos ofrece una buena referencia cronológica para el uso continuado del enterramiento, a principios del siglo VI. Por cierto, que el nombre de este Uahibre está documentado cuatro veces en la tumba. Además, uno de los documentos es un bloque de piedra excepcional en el que se enumeran seis generaciones de personajes —lo que corresponde a cerca de dos siglos—, entre los que hay dos Uahibre y un Hor-uahibre. Resulta interesante señalar que frecuentemente la filiación de los personajes se da por el nombre de la madre.



Vista interior de la tumba 1 con el sarcófago de Heret.

La tumba, a la que hemos designado con el n.º 1 de la Necrópolis Alta de Oxirrinco, siguió siendo utilizada hasta época ptolemaica: en el fondo del pozo de entrada hay dos inscripciones demóticas que recuerdan los dos últimos enterramientos efectuados en ella. Una, correspondiente a un tal Onofre, hijo de Patos, está fechada en el año III de una reina Cleopatra, que creo que debe de ser la conocida Cleopatra VII (51-30 a. C.), puesto que su nombre no está acompañado por el de algún rey Ptolomeo, como sería el caso para las otras reinas homónimas.

V

GUÍA PARA AFICIONADOS A LA EGIPTOLOGÍA

1

Piramidiotas y otras opiniones «peculiares» en egiptología

Este capítulo puede que sorprenda al lector y probablemente le resultará polémico. Pero el hecho de haber tenido que lidiar, en diversas ocasiones y circunstancias, con este tipo de opiniones creo que me da cierta autoridad para acometerlo. En él, pues, he pretendido reunir ciertos comentarios tópicos sobre el Egipto faraónico, opiniones de extracción diversa y con más o menos pretensiones, pero que a la postre se ha podido verificar que todas ellas son falsas. Debido a que, con todo, siguen teniendo cierto predicamento entre la opinión pública, he creído útil reunir las aquí y argumentar su falta de fundamento.

Sobre los jeroglíficos

Una vez perdida la llave de los jeroglíficos con el cierre del templo de Isis en Filas por orden del emperador Justiniano en el siglo VI, solo la imaginación desbordada de algunos se atrevió a sentenciar sobre ciertos aspectos del antiguo Egipto, como la opinión medieval de que las pirámides no eran sino los graneros del patriarca José. Alguien más osado, como el humanista italiano Juan Pedro Valeriano, se atrevió a publicar el primer tratado sobre los jeroglíficos: *Hieroglyphica*, en Basilea en 1556, con los resultados que cabe esperar. Más acierto tuvo el jesuita alemán instalado en Roma, Atanasio Kircher, quien comprendió que el copto y el egipcio eran la misma lengua, y publicó la primera gramática y diccionario coptos: *Lingua aegyptiaca*

restituta, en 1643, con texto copto y árabe y traducción latina. Esta sería precisamente la obra en la que más adelante Jean-François Champollion aprendería copto. Pero Kircher creyó que la escritura jeroglífica era meramente ideográfica, simbólica, y al intentar traducir los obeliscos de Roma cometió auténticos disparates. Así, el cartucho de Tutmosis III lo «tradujo» como sigue: «La Ciudadela celestial de los planetas está preservada de todo mal por la asistencia del divino Osiris, el Agatódemon húmedo...». Y el de Apries así: «Los beneficios del divino Osiris han de obtenerse por medio de ceremonias sagradas y de las cadenas de genios, a fin de que se consigan los beneficios del Nilo».

Nada más de positivo se obtuvo hasta el desciframiento de los jeroglíficos por Champollion en 1822. Pero cabe destacar que uno de los sabios de la expedición de Bonaparte a Egipto, y uno de los autores de la *Description de l'Égypte*, Edmé-François Jomard, enemigo personal de Champollion, negó siempre la validez de su desciframiento. Unos años después, Esteve Paluzie Cantalozella, publicó *Paleografía española*, donde defendía que la escritura es un invento egipcio; sin embargo, en 1846 ignoraba aún que Champollion ya había descifrado los jeroglíficos, y opinaba que el chino permitiría un día descifrarlos. Teniendo en cuenta que Paluzie era un intelectual, su razonamiento no deja en muy buen lugar su comunicación con lo que sucedía más allá de los Pirineos.

Cerremos este apartado con Luis García Gallo, a quien la Enciclopedia Vasca publicó en 1978 el libro *De las mentiras de la egiptología a las verdades de la Gran Pirámide*. En el año 2000 todavía sostenía que el egipcio es el vasco, y que la piedra de Roseta está mal traducida. No estará de más recordar aquí el escándalo científico de los supuestos grafitis «egipcios» descubiertos no hace mucho en el yacimiento de Iruña, cerca de Vitoria.

Temas diversos

Maldiciones y profecías

Aquí he de mencionar en primer lugar al francés Georges Barbarin, quien, entre otras lindezas, descubrió que el obelisco de Luxor ha ejercido una influencia decisiva sobre la historia de Francia, desde que fue erigido en la plaza de la Concordia de París. Yo he leído, en 1972, en un artículo publicado en la prensa sensacionalista, que la maldición de Tutankhamón seguía...

¡Cincuenta años después del descubrimiento de su tumba! Evidentemente, la maldición ha seguido hasta que han estado todos muertos.

Extraterrestres

Este recurrente tema fue puesto de nuevo en circulación a mediados de los años setenta por el escritor suizo Erich von Däniken, quien promovió películas que, si recuerdo bien, llevaban títulos tales como *Recuerdos del futuro* y *Regreso a las estrellas*, a las que se dio mucha difusión y que se proyectaron en salas comerciales de cine. En ellas, extraterrestres, egipcios e incas, entre otros, iban cogidos de la mano.

Construcción de las pirámides

Las hipótesis explicativas son innumerables. Solo diré que en la Societat Catalana d'Egiptologia, en Barcelona, hemos recibido docenas de soluciones, a menudo acompañadas con proyecciones. Recuerdo especialmente una, que implicaba inundar con agua del Nilo la meseta de Guiza hasta llegar a la cúspide de las pirámides. Aquí podemos añadir las teorías sobre la fecha de la Esfinge de Guiza: normalmente confunden la fecha en que fue esculpida con la fecha de los niveles geológicos de la piedra en que fue labrada.

Identificaciones estrafalarias

Se ha identificado especialmente a Ajenatón con los más variados personajes históricos: por ejemplo, Immanuel Velikovski lo identificó con Edipo; y Carcenac Pujol, con Jesucristo. Más incidencia ha tenido la teoría emitida por el egiptólogo Cyril Aldred, que defiende una larga coregencia entre los reyes Amenhotep III y Ajenatón, basada en la presunta enfermedad e impotencia del segundo.

Astronomía

Se ha propuesto la posibilidad de que los egipcios hubiesen medido la distancia a las estrellas, a la Osa Mayor o a la Estrella Polar, por ejemplo.

Otros errores

He leído a alguien que confunde el *bucchero nero* —cerámica etrusca característica— con la cerámica de engobe rojo, o que afirma que Plinio era un escritor griego. Recientemente, según la interpretación de un relieve en el que se ha creído ver una bombilla, se ha atribuido la invención de la electricidad a los egipcios.

Egipto en el cine

La maldad de las momias resucitadas, las maldiciones y el esoterismo son temas recurrentes, que poco tienen que ver con la más prosaica realidad egiptológica.

Cronología

Hace unos años, un grupo de jóvenes investigadores ingleses, convencidos de que sus maestros eran unos ignorantes, pretendieron revolucionar la cronología antigua. Liderados por Peter James, un prehistoriador especializado en el mundo del Egeo, y contando entre sus filas también con un egiptólogo, llegaron a la conclusión de que la Edad Oscura en Grecia no existe. De este modo, resultaba que Homero era prácticamente contemporáneo de la caída de Troya: vaya, que la hubiese visto si no hubiese sido ciego. Con ello, sobraban ni más ni menos que 250 años. Los problemas a los que esta teoría se enfrentaba eran, especialmente, el Tercer Período Intermedio en Egipto y las fechaciones por carbono 14.

A partir de ahí, han desarrollado una gran actividad: asistencia a congresos, publicaciones y uso de nuevas tecnologías. Curiosamente, esta teoría ha sido considerada «progre» por algunos, convertidos en auténticos militantes dedicados a hacer proselitismo por los medios habituales. Ello ha llegado hasta el punto de que el manual fundacional de estos adeptos, publicado en 1991, se tradujo al castellano en 1993, dentro de una colección dirigida por una por lo demás prestigiosa colega prehistoriadora y «progre»: *Siglos de oscuridad. Desafío a la cronología tradicional del mundo antiguo*. Por los términos utilizados en este título, puede colegirse el carácter combativo de la obra. Sea como sea, y después de los libros del egiptólogo inglés Kenneth A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, publicado por primera vez en 1972 y repetidamente reeditado, y de su alumno M. L. Bierbrier, *The Late New Kingdom in Egypt*, publicado en 1975, es muy

difícil corregir la cronología del Tercer Período Intermedio en Egipto, y por ende la de Grecia. A los «cronologistas» les siguen sobrando 250 años.

¿Eran negros los egipcios?

El historiador inglés Martin Bernal publicó en 1987 la obra *Atenea negra*, en la que defendía que el origen de la civilización griega y occidental no es indoeuropeo, sino africano. Por ello, las culturas africanas, y entre ellas la egipcia, se hallan en el origen de la civilización griega. Algunos intelectuales africanos se han apuntado a esta teoría y se han erigido en defensores del afrocentrismo, entre ellos algún congolés y algún senegalés; y algunos antropólogos «progres» europeos también: Egipto está en África; por lo tanto, el origen de su cultura debe ser africano. Por eso mismo, Egipto no tiene nada que ver con el Próximo Oriente, y los departamentos e institutos universitarios del Próximo Oriente son un error. Además, Kemet —el nombre con el que los egipcios llamaban a su país— significa «la Negra», lo que llevado al extremo indica que los egipcios eran negros. En fin, como esta teoría implica que no hubo contactos de Egipto con Asia ni con el Mediterráneo, ello significa que el delta del Nilo estaba vacío, despoblado, y que las ciudades de este, incluido el reino predinástico de Buto, son solo mitos.

Los problemas que se oponen a esta teoría son múltiples. En primer lugar, la lengua egipcia es camito-semítica, tronco lingüístico originario probablemente de la península arábiga; además, los bereberes del norte de África hablan una lengua camita. Los camito-semíticos, hablando ya egipcio, colonizaron el valle del Nilo durante el Neolítico, sobreponiéndose a poblaciones autóctonas que hablaban el llamado «sustrato nilótico». Las ciudades del delta no son míticas, y excavaciones recientes las han documentado arqueológicamente; el delta estaba ya poblado en el Neolítico, y durante el Período Predinástico las ciudades eran ya numerosas. Por fin, los egipcios eran blancos y pintaban de negro a sus vecinos del sur, los nubios.

Los egipcios desconocían la navegación marítima, y no viajaban

Nadie niega, hoy día, la importancia del neolítico nubio, ni las relaciones del valle del Nilo con el arte rupestre del Sáhara, ni tampoco la influencia egipcia sobre Grecia. Señalemos que, curiosamente, las tesis africanistas han acabado confluyendo con las tesis de los egipcios no navegantes: si el delta del Nilo no era Egipto, ¿qué era? —«¡Visite Israel y sus pirámides!», como llegó a decirse medio en broma—; en fin, si los egipcios no conocían el mar, tenemos una contradicción flagrante: ¿cómo pudieron influir a Grecia?

Un egiptólogo de prestigio belga, Claude Vandersleyen, que había trabajado sobre el faraón Amosis, «descubrió» en el Congreso de Múnich del año 1985 que los egipcios no conocían el mar, y que por consiguiente no navegaban. En ello coincidió pronto con Alessandra Nibbi, quien incluso cuestionaba que la costa del delta fuese egipcia. Nibbi, que editaba en Oxford una modesta publicación periódica, *Discussions in Egyptology*, organizó un coloquio en 1988 con el título «Arqueología, geografía e historia del Delta», con el objetivo de demostrar que el delta no era egipcio, contando con la colaboración de Vandersleyen. Por su parte, este ha multiplicado sus publicaciones con el objetivo obsesivo de negar las identificaciones de topónimos extranjeros, especialmente europeos, en las listas geográficas egipcias. La situación llegó a su paroxismo con la publicación, en la colección Nouvelle Clio, del segundo volumen dedicado a Egipto, escrito por Vandersleyen, libro calificado de «vergonzoso» por otros colegas. Significativamente, el tercer volumen no ha sido nunca publicado. Es también sintomático que, en el estudio de los topónimos egeos de la lista de Amenhotep III, otros egiptólogos se han negado incluso a debatir con él. Y en el segundo congreso de Grenoble, en 2004, recuerdo que nuestro hombre llegó a provocar un auténtico tumulto.

La polémica ha quedado finalmente cerrada con el reciente descubrimiento de importantes instalaciones portuarias en el mar Rojo, en el Uadi el-Yarf, (golfo de Suez), datadas nada menos que del reinado de Quéope, al principio del Imperio Antiguo, dinastía IV. Quiero recordar, para cerrar, las palabras de Susanne Birkel en un coloquio celebrado en El Cairo sobre el comercio, y especialmente el comercio con el extranjero, que pronunció respondiendo a una pregunta mía: «*Les Égyptiens voyageaient, mais sans plaisir*» («Los egipcios viajaban —se entiende que por el extranjero—, pero por fuerza»).

2

Instrumentos de trabajo básicos para ser egiptólogo

Cuando se empiezan las clases de Egiptología en cualquier universidad que imparta dichas enseñanzas, lo primero que hace el profesor es dar a sus nuevos alumnos un listado de los instrumentos bibliográficos indispensables para llevar a buen término sus estudios. Se trata de unos libros que todo egiptólogo debe conocer y saber manejar, en definitiva estar familiarizado con ellos en caso de necesidad. Muchas de estas obras, debido a su interés, han sido reeditadas varias veces. Espero que esta lista sea útil para los lectores de este libro. Normalmente cito la primera edición del libro, aunque haya sido reimpreso ulteriormente. Pero si se trata de nuevas ediciones mejoradas o ampliadas, me remito a estas.

Gramáticas

Erman, A., *Neuägyptische Grammatik*, G. Olms, Leipzig, 1933.

—, *Ägyptische Grammatik*, Zeller, Osnabrück, 1972 (hay trad. cast.: *Gramática del egipcio*, Vision, Madrid, 2018).

Gardiner, A., *Egyptian Grammar*, Griffith Institute, Oxford, 1957 (hay trad. cast.: *Gramática egipcia*, Lepsius, Valencia, 1995).

Lefebvre, G., *Grammaire de l'Égyptien Classique*, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1955.

Padró, J., *Gramàtica de l'Egipci Clàssic*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006.

—, *La lengua de Sinuhé*, Crítica, Barcelona, 2007.

—, «La transcripción castellana de los nombres propios egipcios», en *Aula Orientales*, 5, Sabadell (1987), pp. 107-124.

Möller, G., *Hieratische Paläographie*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1909.

VV.AA., *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, Université de Montpellier, Montpellier, 1988-1995, 4 vols.

Diccionarios

Erman, A., y H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Akademie, Berlín, 1926-1950, 12 vols.

Faulkner, R. O., *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Griffith Institut, Oxford, 1962.

Gardiner, A., *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford University Press, Oxford, 1947, 3 vols.

Gauthier, H., *Dictionnaire des Noms Géographiques*, Société Royale de Géographie d'Égypte, El Cairo, 1925-1931, 7 vols.

Leitz, C., *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Leitz C., Lovaina, 2002-2003, 8 vols.

Meeks, D., *Année Lexicographique*, Cybele, París, 1977-1979, 3 vols.

Menu, B., *Petit lexique de l'égyptien hiéroglyphique à l'usage des débutants*, Paul Geuthner, París, 1989.

Ranke, H., *Die ägyptischen Personennamen*, J. J. Augustin, Glückstadt, 1935-1952, 3 vols.

Wilson, P., *A Ptolemaic Lexikon*, Peeters, Lovaina, 1997.

Arqueología

Vandier, J., *Manuel d'Archéologie Égyptienne*, Picard, París, 1952-1978, 6 vols.

Textos

Buck, D., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, The University of Chicago Press, Warminster, 1907-1977.

- Gauthier, H., *Le Livre des Rois d'Égypte*, IFAO, El Cairo, 1916-1917, 6 vols.
- Naville, É., *Das Ägyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie*, Asher & Co., Berlín, 1886, 3 vols.
- Sethe, K. *Urkunden des ägyptischen Altertums*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1904-1958.
- , *Die altägyptischen Pyramidentexte*, C. Hinrichs, Leipzig, 1908-1922.

Civilización

- Montet, P., *Géographie de l'Égypte Ancienne*, C. Klincksieck, París, 1957, 2 vols.
- Padró, J., *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 1998.
- VV. AA., *Lexikon der Ägyptologie*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1972-1987, 7 vols.

Otra bibliografía

- Porter B., y R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, Peeters, Oxford, 1927-1951, 7 vols.; J. Málek, 2.^a ed. ampliada, desde 1960.
- VV. AA., *Annual Egyptological Bibliography*, AEB, Leiden, 1947-1998, 50 vols.

Anexos

Cronología del antiguo Egipto

Dinastía 0:

Horus Narmer (*circa* 3100).

Período Tinita

Dinastía I (*circa* 3065-2890):

Horus Aha (Menes). Horus Den.

Dinastía II (*circa* 2890-2686):

Horus Hotepsejemuy. Set Peribsen. Horus y Set Jasejemuy.

Imperio Antiguo

Dinastía III (*circa* 2686-2613):

Dyoser. Sejemjet. Huni.

Dinastía IV (*circa* 2613-2494):

Esnofru. Quéope. Quefrén. Micerino.

Dinastía V (*circa* 2494-2345):

Userkaf. Sahure. Neferirkare. Onos (Unas).

Dinastía VI (*circa* 2345-2173):

Ótoes (Teti). Fiope (Pepi) I. Merenre I. Fiope (Pepi) II. Nitocris.

Primer Período Intermedio

Dinastía VII (*circa* 2173)

Dinastía VIII (*circa* 2173-2160)

Dinastía IX/X (2160-2040):

Áctoes (Jeti) I. Merikare.

Imperio Medio

Dinastía XI (*circa* 2133-1991):

Mentuhotep II. Mentuhotep III. Mentuhotep IV.

Dinastía XII (*circa* 1991-1786):

Amenemes I (1991-1962). Sesostris I (1971-1928). Amenemes II (1929-1895). Sesostris II (1897-1878). Sesostris III (1878-1843). Amenemes III (1843-1797). Amenemes IV (1798-1790). Escemiofris (Sebeknefrure, 1790-1786).

Segundo Período Intermedio

Dinastía XIII (*circa* 1786-1633)

Dinastía XIV (*circa* 1700-1645)

Dinastía XV o de los Grandes Hicsos (*circa* 1644-1537):

Apofis I.

Dinastía XVI o de los Pequeños Hicsos (*circa* 1645-1537)

Dinastía XVII (*circa* 1633-1552):

Taa II el Bravo. Kamose.

Imperio Nuevo

Dinastía XVIII (*circa* 1552-1305):

Amosis (1552-1527). Amenhotep I (1527-1506). Tutmosis I (1506-1494). Tutmosis II (1494-1490). Hatshepsut (1490-1468). Tutmosis III (1490-1436). Amenhotep II (1438-1412). Tutmosis IV (1412-1402). Amenhotep III (1402-1364). Amenhotep IV/Ajenatón (1364-1347). Esmenjkare-Dyaserjeperu (1347-1346). Neferneferuatón (1347-1346). Tutankhatón/Tutankhamón (1346-1337). Ay (1337-1333). Horemheb (1333-1305).

Dinastía XIX (*circa* 1305-1186):

Rameses I (1305-1303). Setos I (1305-1289). Rameses II (1289-1224).

Mineptah (1224-1204). Tausert (1194-1186).

Dinastía XX (*circa* 1186-1069):

Setnajt (1186-1184). Rameses III (1184-1153). Rameses XI (1099-1069).

Tercer Período Intermedio

Dinastía XXI (*circa* 1069-945):

Esmendes I (1069-1043). Psusenes I (1039-991).
Grandes Sacerdotes de Amón en Tebas (*circa* 1080-945):
Herihor (1080-1074).
Dinastía XXII (*circa* 945-715):
Sesonquis I (945-924). Osorcón I (924-889). Tacelotis I (889-874).
Osorcón II (874-850). Tacelotis II (850-825). Sesonquis III (825-773).
Dinastía XXIII (*circa* 818-715):
Petubastis (818-793).
Dinastía XXIV (*circa* 727-715):
Tecnactis (727-720). Bocoris (720-715).
Reyes de Nubia (*circa* 780-716):
Peye (Pianji, 747-716).
Dinastía XXV (*circa* 716-656):
Sabacón (Shabaka, 716-702). Shebitku (702-690). Tarco (Taharqa, 690-664).
Tantamani (Tanutamón, 664-656).

Período Saíta (664-525)

Dinastía XXVI (672-525):
Necao I (672-664). Psamético I (664-610). Necao II (610-595).
Psamético II (595-589). Ápries (589-570). Amasis (570-526). Psamético III
(526-525).

Período Persa

Primera Dominación Persa

Dinastía XXVII (525-404):
Cambises II (528-522). Darío I (522-486).

Últimas Dinastías Indígenas

Dinastía XXVIII (404-398):

Amirteo (404-398).

Dinastía XXIX (398-378)

Dinastía XXX (378-341):

Nectánebo II (359-341).

Segunda Dominación Persa (343-332):

Artajerjes III Oco (358-338). Darío III Codomano (336-330).

Período Helenístico-Ptolemaico

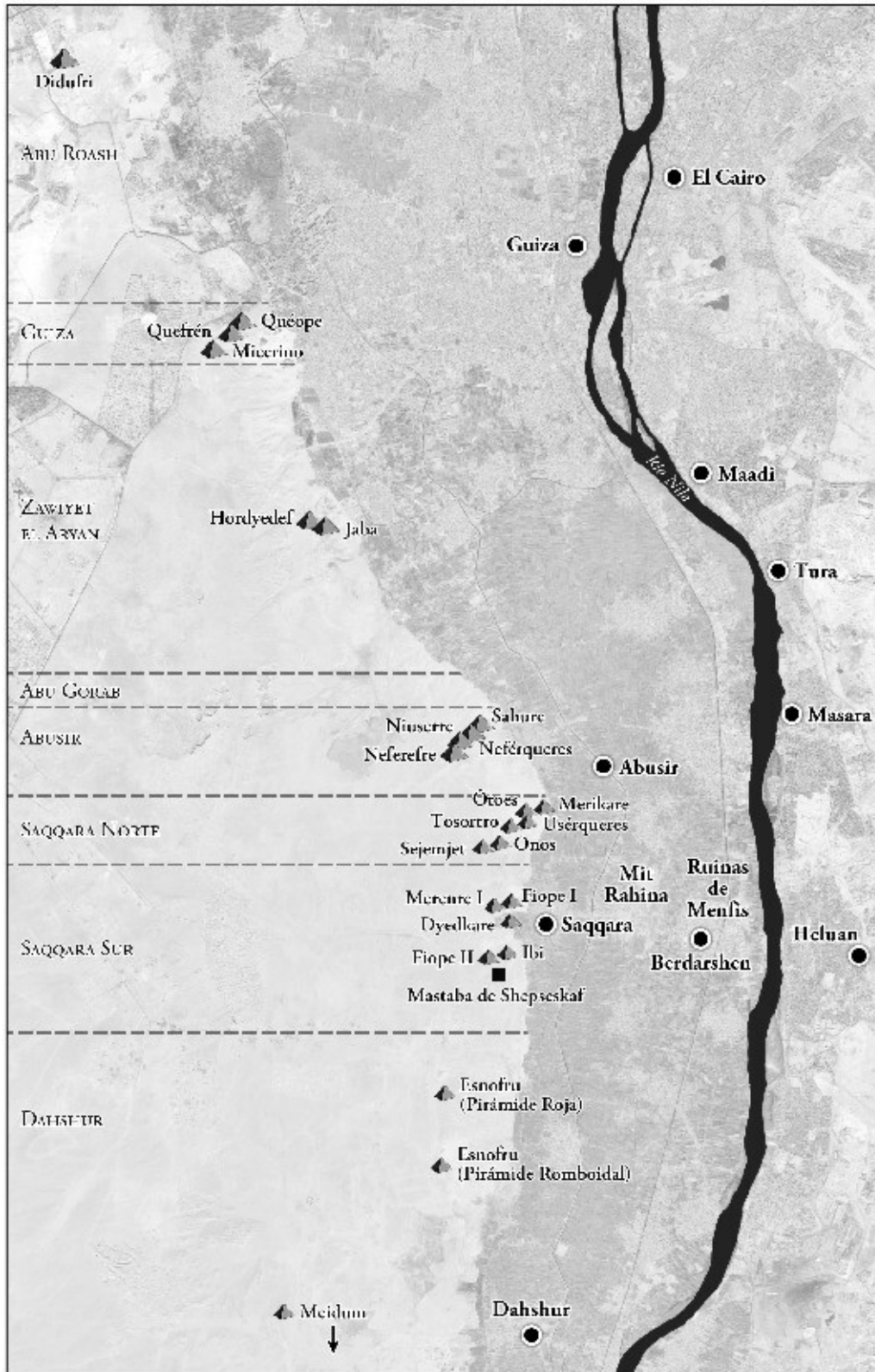
Dinastía Macedónica (332-305):

Alejandro Magno (336-323). Filipo Arrideo (323-317). Alejandro IV de Macedonia (323-310). Interregno (310-305).

Dinastía Lágida (305-30):

Ptolomeo I Sóter (305-283). Ptolomeo II Filadelfo (283-246). Ptolomeo III Evérgetes (246-221). Ptolomeo IV Filópator (221-203). Ptolomeo V Epífanos (203-181). Ptolomeo XIII (o XII) Neo-Dioniso Auletes (80-58 y 55-51). Cleopatra VII Filópator (51-30). Ptolomeo XVI (o XV) Cesarión (44-30).

Período Romano (desde 30 a. C.)



Mapa de la Necrópolis Menfita. © Àlvar Salom.

Principales pirámides del antiguo Egipto

Imperio Antiguo

Dinastía III

Dyoser – Saqqara – Pirámide Escalonada

Sejemjet – Saqqara – Pirámide Enterrada

Huni – Meidum – Falsa Pirámide

Dinastía IV

Esnofru – Meidum – Falsa Pirámide

Esnofru – Dahshur – Pirámide Romboidal

Esnofru – Dahshur – Pirámide Roja

Quéope – Guiza – Gran Pirámide

Quefrén – Guiza – Segunda Pirámide

Micerino – Guiza – Tercera Pirámide

Dinastía V

Userkaf – Saqqara

Sahure – Abusir – Gran complejo funerario

Neferirkare – Abusir – Mayor pirámide de la Dinastía V

Onos (o Unas) – Saqqara – «Más antiguos *Textos de las Pirámides*»

Dinastía VI

Ótoes (o Teti) – Saqqara-Sur

Fiope (o Pepi) I – Saqqara-Sur – Mennefer, Menfis

Fiope (o Pepi) II – Saqqara-Sur

Imperio Medio

Dinastía XI

Mentuhotep II – Deir el-Bahari – dudosa

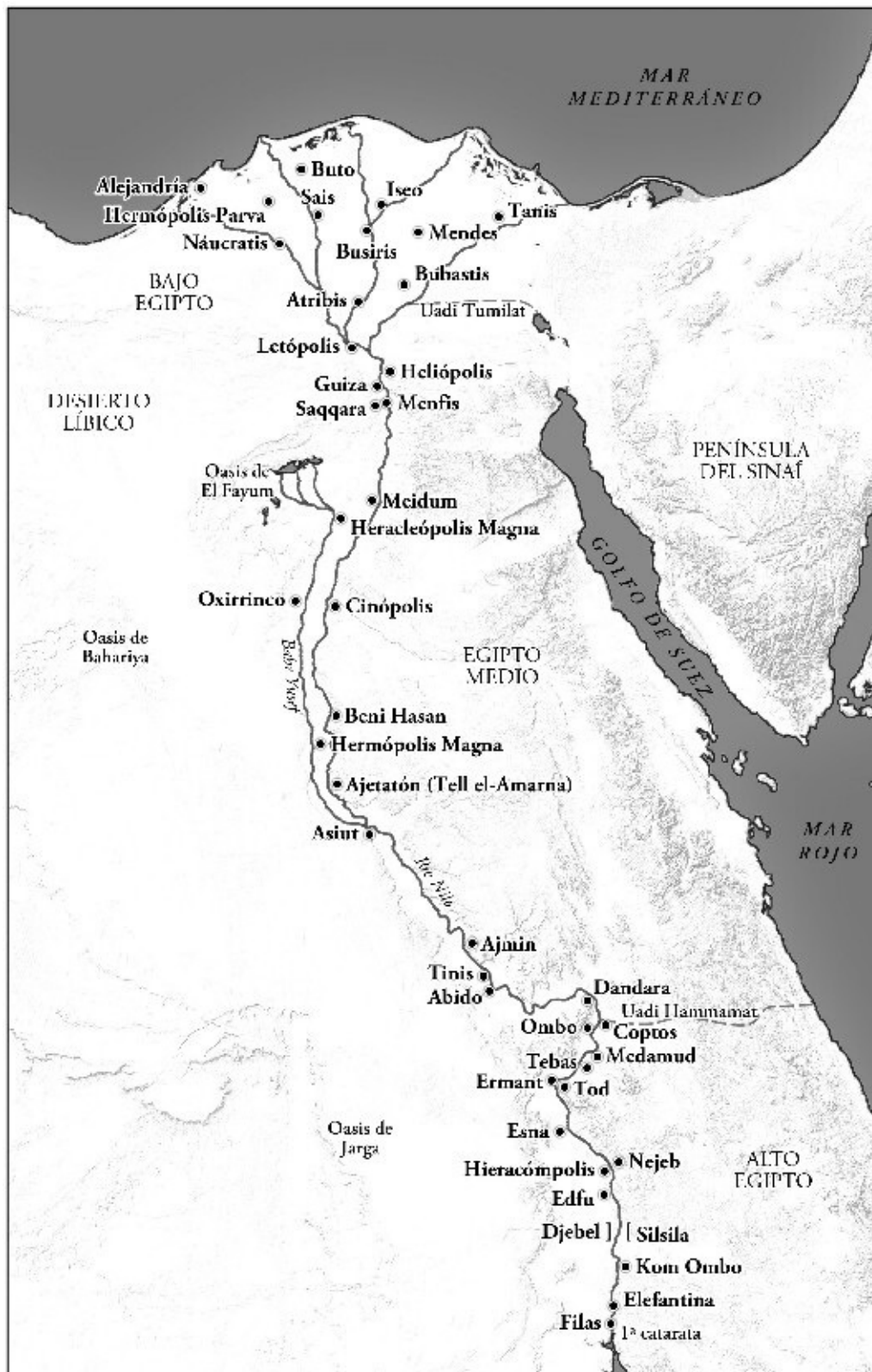
Dinastía XII

Amenemes I – Lisht

Sesostris II – Illahun – primera con el macizo de adobes

Amenemes III – Hawara – Laberinto

Amenemes III – Dahshur – Pirámide Negra, cenotafio





Mapa del Alto y Bajo Egipto. © Àlvar Salom.

Índice de signos jeroglíficos

A. Hombres

															
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	14*	15
															
16	17	17*	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
															
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46
															
47	48	49	50	51	52	53	54	55	59						

B. Mujeres

						
1	2	3	4	5	6	7

C. Divinidades Antropomorfas

															
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	17	18	19	20

D. Partes del cuerpo humano

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	27*	28	29	30	31
32	33	34	34*	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46
47	46*	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61
62	63														

E. Mamíferos

1	2	3	4	5	6	7	8	8*	9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31
32	33	34													

F. Partes de mamíferos

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32
33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48
49	50	51	52												

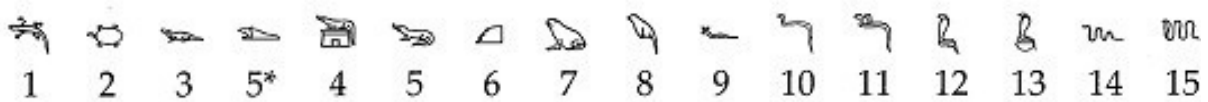
G. Pájaros



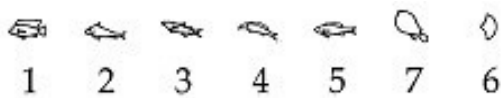
H. Partes de pájaros



I. Anfibios, reptiles, etc.



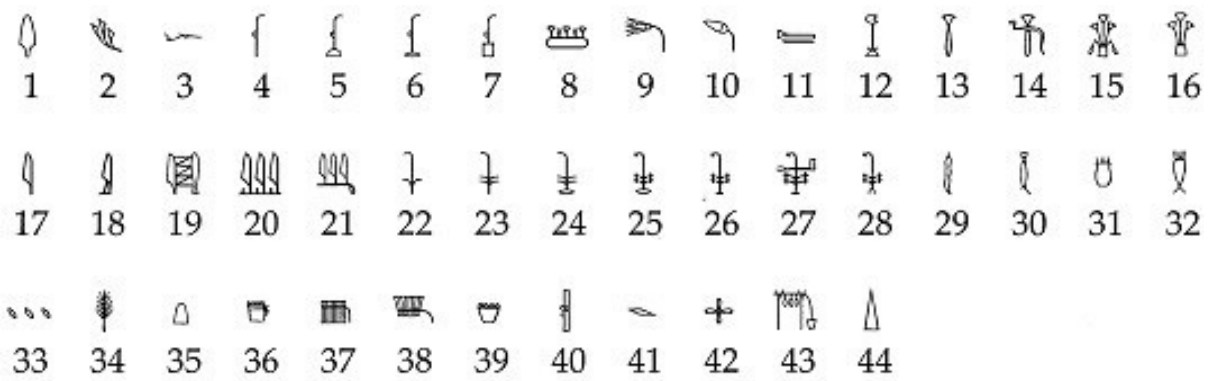
K. Peces y partes de peces



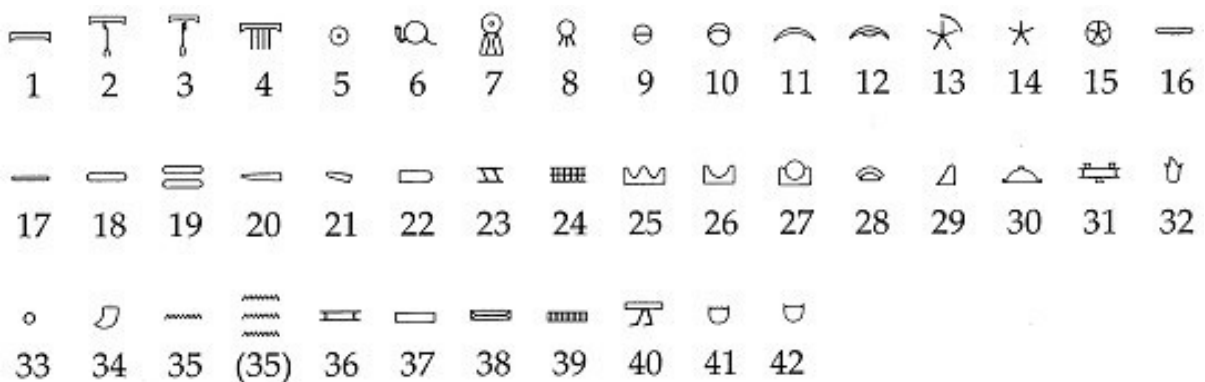
L. Invertebrados



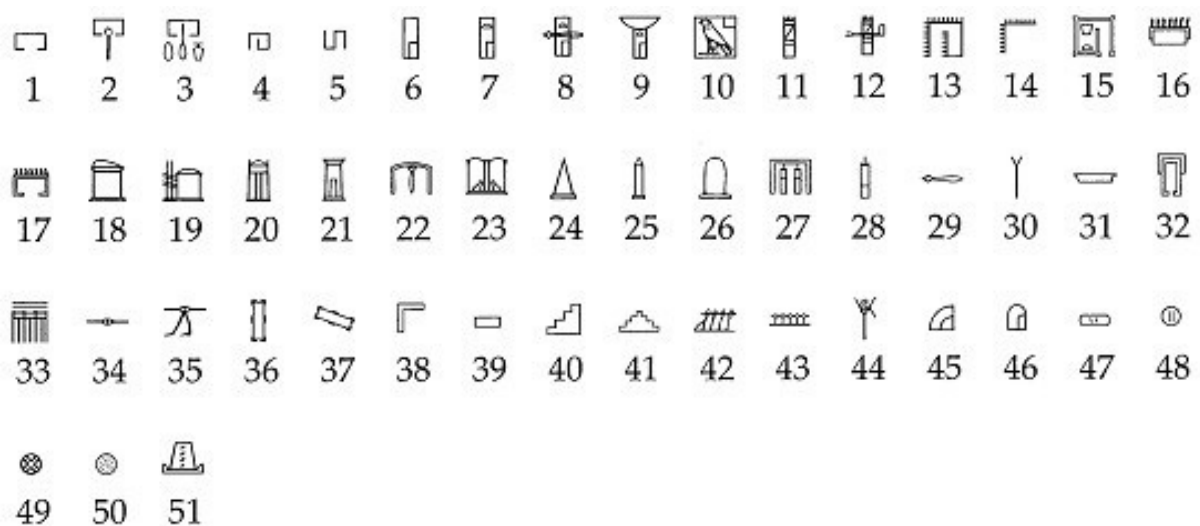
M. Árboles y plantas



N. Cielo, tierra, agua



O. Edificios, partes de edificios, etc.



P. Barcos y partes de barcos



Q. Mobiliario doméstico y funerario



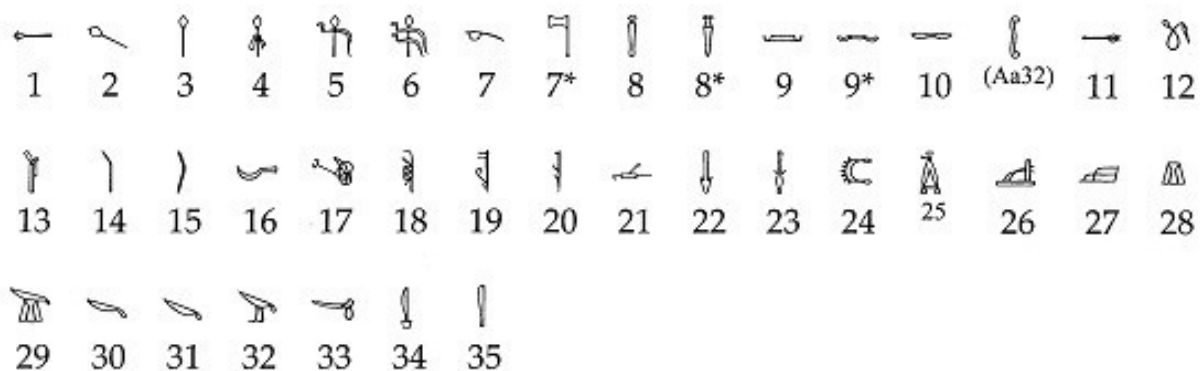
R. Mobiliario cultural y emblemas sagrados



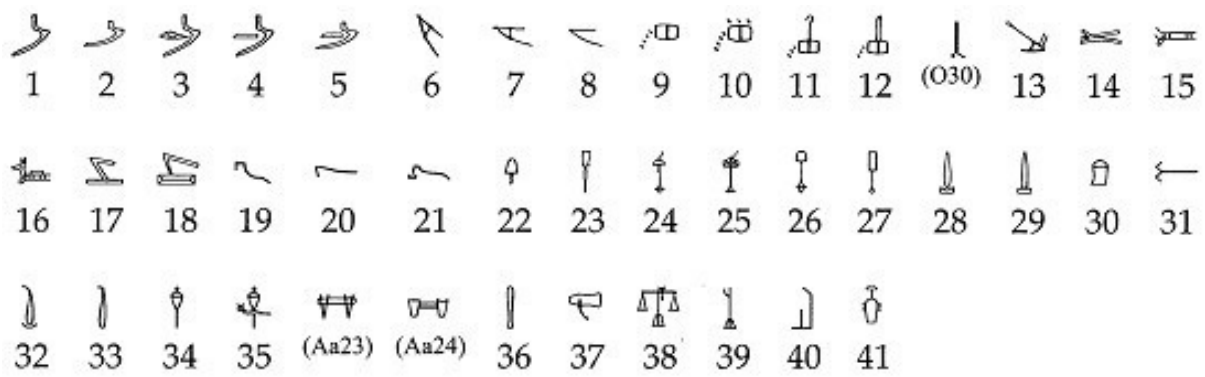
S. Coronas, vestidos, bastones, etc.



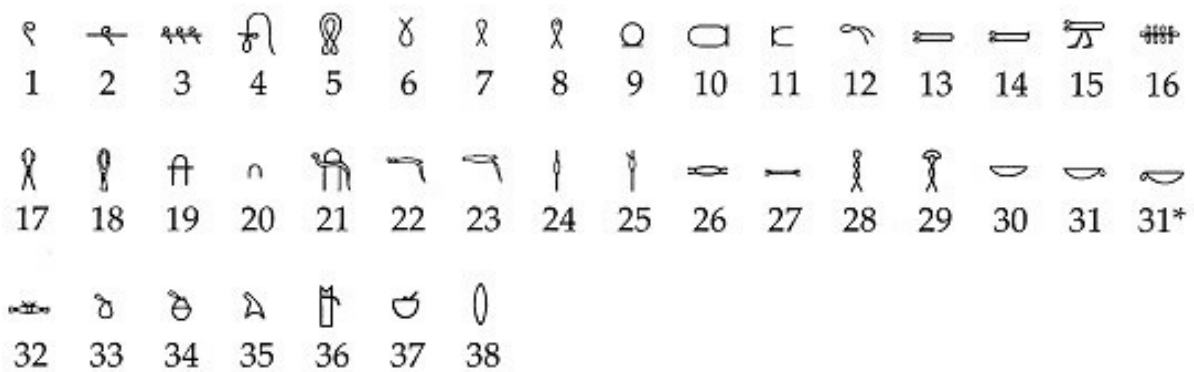
T. Armas, caza y carnicería



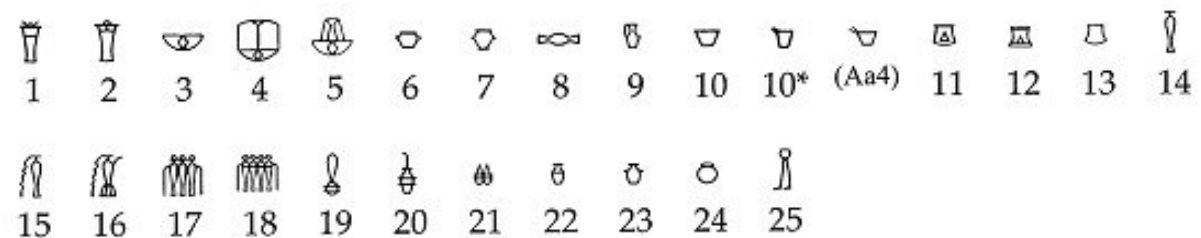
U. Agricultura y oficios



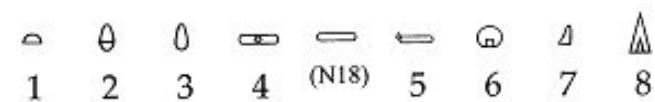
V. Cuerdas, cestos, sacos, etc.



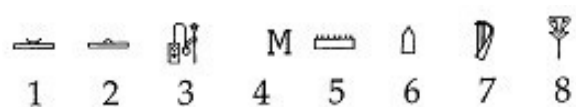
W. Vasijas



X. Panes y pasteles



Y. Escritura, juegos y música



Z. Trazos, signos derivados del hierático, figuras geométricas

1	2	3	(N33)	4	5	6	7	8	(N33)	(M44)	9	10	11

Aa. Signos sin clasificar

1	2	3	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	25	26	27	28	29	30	31				

Bibliografía

I. HISTORIA

1. Conspiradores, espías y agentes extranjeros

Magnicidios en el antiguo Egipto

Bibliografía:

Padró, J., *Historia del Egipto faraónico*, Alianza Editorial, Madrid, 2019.

Postel, L., «Un homme de cour de Sésostris Ier: le Préposé au diadème royal Emhat», en N. Castellano, M. Mascort, C. Piedrafita, J. Vivó (eds.), *Ex Aegypto lux et sapientia. Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa*, Nova Studia Aegyptiaca, IX, Barcelona, 2015.

Vernus, P., *Affaires et scandales sous les Ramsès. La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Pygmalion, Gérard Watelet, París, 1993.

Roccati, A., *La Littérature historique sous l'ancien empire égyptien*, Littératures anciennes du Proche-Orient, Éditions du Cerf, París, 1982.

Papiros y otros textos:

Autobiografía del visir y juez Uni, traducción de A. Roccati. *Enseñanzas de Amenemes I*, traducción de F. Daumas.

Historia de Sinuhé, traducción de J. Padró.

Papiro judicial de Turín, traducción de P. Vernus.

Un complot en Tell el-Amarna

Bibliografía:

- Belmonte Avilés, J. A., *Pirámides, templos y estrellas. Astronomía y arqueología en el Egipto antiguo*, Crítica, Barcelona, 2012.
- Gabolde, M., *Les Grands Pharaons. Toutankhamon*, Pygmalion, París, 2015.
- Manetho/Ptolemy, *Tetrabiblos* (W. G. Waddell, F. E. Robbins, eds.), Loeb Classical Library, 350, Londres, 1971.
- Padró, J., *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 2019.

Tablillas cuneiformes:

La proeza de Suppiluliuma, traducción de M. Gabolde. *Plegarias de Mursili II*, traducción de M. Gabolde.

Espías y agentes secretos en Tell el-Amarna... en el siglo XX

Bibliografía:

- Aufrère, S. H., «L'Acte de naissance d'Amarna. Psinaula-Alabastronpolis-Et-Til- "Tell el-Amarna" ou "Pompéï égyptien"», en *Égypte, Afrique et Orient*, 52 (2008-2009).
- Bickel, S., «L'Égyptologue Ludwig Borchardt», en *Égypte, Afrique et Orient*, 4 (1996).
- Borchardt, L., *Porträts der Königin Nofret-ete aus den Grabungen 1912/13 in Tell el-Amarna*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1923.
- Frankfort, H., y J. D. S. Pendlebury, *The City of Akhenaten*, vol. 2, H. Milford, Londres, 1933.
- Glanville, S. R. K., «J. D. S. Pendlebury», en *The Journal of Egyptian Archaeology*, 28 (1942).
- Krauss, R., «Ludwig Borchardt et les fouilles d'Amarna», en *Égypte, Afrique et Orient*, 52 (2008-2009).
- Pendlebury, J. D. S., *The City of Akhenaten*, vol. 3, Oxford University Press, Oxford, 1951.
- Vandenbeusch, M., «Les Anglais à Tell el-Amarna. Deux décennies de fouilles», en *Égypte, Afrique et Orient*, 52 (2008-2009).

2. Egipto y el mundo egeo en el segundo milenio

Egipto y el mito de la Atlántida

Bibliografía:

- García Iglesias, L., «Deshispanizando un mito: la autoctonía de los atenienses y el relato platónico de la Atlántida», en *Hispania antiqua*, 4, Valladolid (1974).
- Goedicke, H., «The Canaanite Illness», en *Festschrift Wolfgang Helck zu seinem 70. Geburtstag, (Studien zur Altägyptischen Kultur, 11)*, Hamburgo, 1984.
- , «The End of the Hyksos in Egypt», en L. H. Lesko (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker. Presented on the Occasion of His 78th Birthday, December, 10, 1983*, Hanover y Londres, 1986.
- Grimal, P., *Diccionario de la mitología griega y romana*, Labor, Barcelona, 1965.
- Marinatos, S., «Ethnic problems raised by recent discoveries on Thera», en R. Crossland y A. Birchall, *Bronze Age Migrations in the Aegean*, Duckworth, Londres, 1973.
- Peet, T. E., *The Rhind Mathematical Papyrus: British Museum 10057 and 10058*, University Press of Liverpool, Londres, 1923.
- Vandersleyen, C., «Une tempête sous le règne d'Amosis», en *Revue d'Égyptologie*, 19, París (1967).
- , «Deux nouveaux fragments de la stèle d'Amosis relatant une tempête», en *Revue d'Égyptologie*, 20, París (1968).
- Vivas Sainz, I., *Egipto y el Egeo a comienzos de la XVIII Dinastía. Una visión de sus relaciones, antecedentes e influencia iconográfica*, BAR International Series, 2585, Oxford, 2013.

Papiros y otros textos:

Papiro matemático Rhind, traducción de H. Goedicke.

Papiro médico Hearst, traducción de H. Goedicke.

Estela de la tempestad, versión castellana de J. Padró a partir de la traducción de C. Vandersleyen.

La más antigua lista geográfica de Europa

Bibliografía:

- Edel, E., *Die Ortsnamenlisten aus dem Totentempel Amenophis III (Bonner Biblische Beiträge, 25)*, Peter Hanstein, Bonn, 1966.

- , y M. Görg, *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis III (Ägypten und Altes Testament, 50)*, Wiesbaden, 2005.
- Kitchen, K. A., «Theban Topographical Lists, Old and New», en *Orientalia*, 34, Roma (1965).
- Osing, J., *Aspects de la Culture Pharaonique. Quatre leçons au Collège de France (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XII)*, París, 1992.
- Vercoutter, J., *L'Égypte et le Monde Égéen Préhellénique*, Bibliothèque d'Étude, 22, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1956.
- Vivas Sainz, I., *Egipto y el Egeo a comienzos de la XVIII Dinastía. Una visión de sus relaciones, antecedentes e influencia iconográfica* (BAR International Series 2585), Oxford, 2013.

Idas y venidas de los pueblos del mar

Bibliografía:

- Gardiner, A. H., *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., Oxford University Press, Oxford, 1947.
- Gauthier, H., *Dictionnaire des Noms Géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, vols. I-VII, El Cairo, 1925-1931 (reimpresión, Osnabrück, 1975).

3. Dos aspirantes al trono faraónico que pudieron cambiar la historia

Bibliografía:

- Gabolde, M., «Horemheb et les campagnes égyptiennes en Asie sous Toutânkhamon et Aÿ», en *Egypte, Afrique et Orient*, 76, Montsegur (2014-2015).
- , *Les Grands Pharaons: Toutankhamon*, Pygmalion, París, 2015.
- Wildung, D., «Le Frère Aîné d'Ekhnaton. Reflexions sur un décès prématuré», en *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 143, París (1998).

4. La Biblia y Egipto en el segundo milenio

Bibliografía:

- Assmann, J., *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge, 1998 (hay trad. cast.: *Moisés el egipcio*, Oberón Historia, Madrid, 2003).
- Bietak, M., *Avaris, the Capital of the Hyksos*, British Museum Press, Londres, 1996.
- Fernández del Pozo, L., *La propiedad inmueble y el registro de la propiedad en las sociedades antiguas: el Egipto faraónico*, Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España, Madrid, 1993.
- Freud, S., *Der mann Moses und die monotheistische Religion* (hay trad. cast.: *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, Akal, Madrid, 2015), en S. Freud, *Obras completas*, IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1975.
- Gaballa, G. A., *The Memphite tomb-chapel of Mose*, Aris & Phillips, Warminster, 1977.
- Higginbotham, C. R., *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine. Governance and Accomodation on the Imperial Periphery*, Brill, Leiden, 2000.
- Hoffmeier, J. K., *Israel in Egypt. The evidence for the authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1996.
- Kitchen, K. A., *The Bible in its World*, Paternoster Press, Exeter, 1977.
- Lefebvre, G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Maisonneuve, París, 1976.
- Montet, P., *L'Égypte et la Bible*, Delachaux & Niestle, París, 1959.
- Nácar Fuster, E. y A. Colunga (eds.), *Sagrada Biblia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964.
- Padró, J. *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 2019.
- , y C. Piedrafita, «Un altre tòpic del món grec amb arrels egípcies: el motiu de Putifar», en *Actes del XIII Simposi de la Secció Catalana de la S.E.E.C., Tortosa, 1998*, Tortosa (1999).
- Pfeifer, G., *Ägypten im Alten Testament*, Biblische Notizen, Beihefte 8, Múnich, 1995.
- Vergote, J. *Joseph en Égypte*, Louvain Publications Universitaires, Lovaina, 1959.

Papiros y otros textos:

Historia de los dos hermanos, del Papiro d'Orbiney, traducción de J. Padró.

Cuento de las remeras, del *Papiro Westcar*, traducción de J. Padró.
Himno a Atón, traducción de François Daumas.
Biblia, Salmo 104, traducción de Nácar y Colunga.

5. Egipto y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente: en torno a la fecha de la fundación de Cádiz

Bibliografía:

- García Martínez, M. A., *Documentos prerromanos de tipo egipcio de la vertiente atlántica hispano-mauritana*, *Orientalia Monspeliensia*, XIII, 2 vols., Montpellier, 2001.
- Montet, P., *Les Constructions et le Tombeau de Psousennès à Tanis*, *La Nécropole Royale de Tanis*, II, París, 1951.
- Padró, J., *Egyptian-type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman Conquest*, *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, 65, 3 vols., Leiden, 1980-1985.
- , *New Egyptian-type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman Conquest*, *Orientalia Monspeliensia*, VIII, Montpellier, 1995.
- , «Les Relations commerciales entre l'Égypte et le monde phénico-punique», en *Le Commerce en Égypte ancienne*, *Bibliothèque d'Étude*, 121, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1998.
- , «La Présence des Phéniciens en Égypte à l'époque libyenne», en *La Vallée du Nil et la Méditerranée. Voies de communication et vecteurs culturels. Actes du Colloque des 5 et 6 juin 1998*, *Université Paul Valéry, Montpellier*, *Orientalia Monspeliensia*, XII, Montpellier, 2001.

Inscripciones:

Vasos del cerro de San Cristóbal, n.º 24.06 y n.º 24.17, traducción de J. Padró.

6. Mujer y poder

Bibliografía:

- Desroches-Noblecourt, C., *Hatshepsut, la reina misteriosa*, Edhasa, Barcelona, 2009.
- Dorman, P. F., «The Date of Hatshepsut's proscription», en *Fourth International Congress of Egyptology*, Múnich, 1985.
- Gabolde, M., *Les Grands Pharaons. Toutankhamon*, Pygmalion, París, 2015.
- Hari, R., «La Persécution des Hérétiques», en *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches*, II, París (1982).
- Kitchen, K. A., *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Aris and Phillips, Warminster, 1973.
- Krauss, R., «Meritaten as ruling queen of Egypt and Successor of her father Nipkhururia-Akhenaten», en *First International Congress of Egyptology, Cairo, 1976*, Berlín, 1979.
- Padró, J., *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 2019.
- Ratié, S., *La Reine-Pharaon*, Julliard, París, 1972.
- , *La Reine Hatchepsout. Sources et problemes*, Orientalia Monspeliensia, I, Leiden, 1979.
- Vercoutter, J., «La mujer en el antiguo Egipto», en *Historia mundial de la mujer*, vol. 1, Barcelona, 1973.
- Wildung, D., y Sylvia Schoske, *Nofret, la Bella*, Centre Cultural de la Caixa de Pensions, Barcelona, 1986.

II. RELIGIÓN

1. Dioses y hombres de Egipto

Bibliografía:

- Aja Sánchez, J. R., *Aguas mágicas. El Nilo en la memoria y la religiosidad del Mundo Antiguo*, UNED, Madrid, 2015.
- Bonnet, H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlín, 1971 (reedición de la edición de Berlín, 1952).
- Cerný, J., *Ancient Egyptian Religion*, Hutchinson's University Library, Londres, 1952.
- Daumas, F., *Les Dieux de l'Égypte*, París, 1970.
- , *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, Fata Morgana, Cognac, 1998.
- Drioton, É., *Pages d'Égyptologie*, La Revue du Caire, El Cairo, 1957.

- Dunand, F., y C. Zivie-Coche, *Dieux et Hommes en Égypte, 3000 av. J.-C. – 395 apr. J.-C.*, Armand Colin, París, 1991.
- Erman, A., *La Religion des Égyptiens*, Payot, París, 1952 (traducción de la edición alemana de 1934).
- Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion*, Harper & Brothers, Nueva York, 1961 (reedición de la edición de 1948).
- Hornung, E., *Les Dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Du Rocher, Mónaco, 1986 (traducción de la edición alemana de 1971).
- Lanzone, R. V., *Dizionario di Mitologia Egizia*, J. Benjamins, Ámsterdam, 1974 (reedición de la edición de Turín, 1881-1886).
- López, J., y J. Sanmartín, *Mitología y religión del Oriente Antiguo, I: Egipto – Mesopotamia*, AUSA, Sabadell, 1993.
- Lurker, M., *Diccionario de dioses y símbolos del Egipto Antiguo. Manual del mundo místico y mágico de Egipto*, Índigo, Barcelona, 1991 (traducción de la edición alemana de 1974).
- Meeks, D., y C. Favard-Meeks, *La vida cotidiana de los dioses egipcios*, Temas de Hoy, Madrid, 1996 (traducción de la edición francesa de 1993).
- Morenz, S., *La Religion Égyptienne*, Payot, París, 1977 (reedición de la edición de 1962).
- Moret, A., *Rois et dieux de l'Égypte*, A. Colin, París, 1923.
- Vandier, J., *La Religion Égyptienne*, Fernand Hazan, París, 1949.

2. Sexo divino y sexo humano

Bibliografía:

- Araújo, L. M., *Estudos sobre erotismo no antigo Egipto*, Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1995.
- Bresciani, E., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Turín, 1969.
- Cherpion, N., *Deux tombes de la XVIIIe dynastie à Deir el-Medina*, IFAO, El Cairo, 1999.
- Derchain, M. T., «La perruque et le cristal», en *Studien zur altägyptischen Kultur*, 2 (1975).
- Derchain, P., «Pour l'érotisme», en *Chronique d'Égypte*, LXXIV (1999).
- Manniche, L., *Sexual Life in Ancient Egypt*, Kegan Paul, Londres, 1987.
- Mathieu, B., *La Poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*, IFAO, El Cairo, 1996.

- Omlin, J. A., *Der Papyrus 55001 und seine Satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Catálogo del Museo Egizio di Torino, serie I, vol. III, Turín, 1973.
- Romer, J., *People of the Nile. A New Light on the Civilization of Ancient Egypt*, Penguin, Londres, 1982.
- Schumann-Antelme, R. y S. Rossini, *Les Secrets d'Hathor. Amour, érotisme et sexualité dans l'Égypte pharaonique*, Éditions du Rocher, París, 1999.
- Vernus, P., *Chants d'amour de l'Égypte antique*, La Salamandre, París, 1992.
- , *Affaires et scandales sous les Ramsès. La Crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Pygmalion, París, 1993.

Papiros y otros textos:

- Ptahhotep, *Enseñanzas*, traducción de Edda Bresciani.
- Libro de los Muertos*, traducción de J. Paidó.
- El rey Quéope y los magos*, del *Papiro Westcar*, traducción de J. Padró.
- Historia de los dos hermanos*, del *Papiro d'Orbiney*, traducción de J. Padró.
- Papiro Satírico-Erótico de Turín*, traducción de R. Schumann-Antelme y S. Rossini.
- Papiro Salt 124*, traducción de Pascal Vernus.
- Papiro Chester Beatty I*, traducción de Bernard Mathieu.

3. *El mal, el pecado y el castigo*

Bibliografía:

- Barguet, P., *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Littératures Anciennes du Proche-Orient, 1, Cerf, París, 1967.
- Budge, E. A. W., *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum*, Museo Británico, Londres, 1895 (hay trad. cast.: *El libro egipcio de los muertos*, Lepsius, Valencia, 1994).
- López, J., y J. Sanmartín, *Mitología y religión del Oriente Antiguo, I. Egipto – Mesopotamia*, Sabadell, AUSA, 1993.
- Maspero, G., *Les contes populaires de l'Égypte Ancienne*, E. Guilmoto, París, 1911 (hay trad. cast.: *Cuentos del antiguo Egipto*, Abraxas, Riells i Viabrea, 2000).
- Morenz, S., *La Religion Égyptienne*, Payot, París, 1962.

Naville, É., *Das aegyptische Todtenbuch des XVIII. bis XX. Dynastie, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt*, Von A. Asher, Berlín, 1886, 3 vols.

Padró, J. *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 2019.

Plutarco, *Moralia*, vol. V (ed. F.C. Babbitt), The Loeb Classical Library, 306, Harvard University Press, Londres, 1936 (hay trad. cast.: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, vol. VI, traducción de F. Pordomingo Pardo y J.A. Fernández Delgado, Biblioteca Clásica Gredos, 213, Madrid, 1995).

Rachewiltz, B. de, *Il Libro dei Morti degli antichi Egiziani*, All'Insegna del Pesce d'Oro, Milán, 1958 (hay trad. cast.: *Libro de los muertos de los antiguos egipcios*, Destino, Barcelona, 1989).

Roccati, A., *La littérature historique sous l'Ancien Empire Égyptien*, Littératures Anciennes du Proche-Orient, 11, Cerf, París, 1982.

Papiros y otros textos:

Libro de los Muertos, traducción de J. Padró (en algún caso, a partir de Budge).

Papiro de Ani, versión de J. Padró a partir de la traducción de É. Naville.

Textos de los Sarcófagos, versión de J. Padró a partir de la traducción al francés de Siegfried Morenz.

Ptahhotep, *Enseñanzas*, versión de J. Padró a partir de la traducción de Alessandro Roccati.

Autobiografía de Neferseshemre.

Prodigios mágicos de Siosiris, versión de J. Padró a partir de la traducción de Gaston Maspero.

4. La más antigua mención escrita del nombre del dios de los judíos

Bibliografía:

Assmann, J., *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge, 1998 (hay trad. cast.: *Moisés el egipcio*, Oberón Historia, Madrid, 2003).

Caquot, A., en *Histoire des Religions, I*, Encyclopédie de la Pléiade, París, 1970. (hay trad. cast.: *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Tres Cantos, 2003).

- Freud, S., *Der mann Moses und die monotheistische Religion* (hay trad. cast.: *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, Akal, Madrid, 2015), en S. Freud, *Obras completas*, IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1975.
- Giveon, R., *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, E. J. Brill, Leiden, 1971.
- Leclant, J., «Le “Tétragramme” à l’époque d’Aménophis III», en *Near Eastern Studies. Dedicated to H. I. H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1991.
- Petrosillo, P., *El cristianismo de la A a la Z*, San Pablo, Madrid, 1996.
- Ramírez, A., *Nociones de gramática hebrea y crestomatía bíblica*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao (5.ª ed.), 1924.

5. Un dios egipcio singular: Bes

La difusión del culto al dios Bes

Bibliografía:

- Arribas Palau, A., «Los amuletos con representaciones de Bes de la Biblioteca Museo Balaguer», en *Boletín de la Biblioteca-Museo Balaguer*, 5.ª época, III, Vilanova i la Geltrú (1955).
- Ballod, F., *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten*, Liessner & Sobko, Moscú, 1913.
- Bresciani, E., *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, Einaudi, Turín, 1969.
- Bruyère, B., *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935). Troisième Partie: Le village, les décharges publiques, la station de repos du Col de la Vallée des Rois*, Fouilles de l’Institut Français du Caire, XVI, El Cairo, 1939.
- Budge, E. A. W., *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, The Open Court, Chicago, 1904 (hay trad. cast.: *Los dioses egipcios*, Lepsius, Valencia, 1995).
- Capart, J., *Les Débuts de l’art en Égypte*, Vromant & Co., Bruselas, 1904.
- Daumas, F., *Les Mammisis des temples égyptiens*, Les Belles-Lettres, París, 1958.
- Desroches-Noblecourt, C., *Vie et mort d’un pharaon. Toutankhamon*, Hachette, París, 1963 (hay trad. cast.: *Tutankhamón: vida y muerte de un farón*, Confluencias, Aguadulce, 2014).
- Gardiner, A., *Egyptian Grammar*, Oxford University Press, Londres, 1957

- (hay trad. cast.: *Gramática egipcia*, Lepsius, Valencia, 1995).
- Grenfell, A., «The Iconography of Bes, and of Phoenician Bes-Hand Scarabs», en *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology (PSBA)*, XXIV, Londres (1902).
- Hall, H. R., «An Egyptian St. Christopher», en *The Journal of Egyptian Archaeology*, XV, Londres (1929).
- Jéquier, G., «Notes et remarques, XXIV. Nature et origine du dieu Bès», en *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Égyptiennes et Assyriennes (RecTrav.)*, XXXVII, París (1915).
- Junker, H., *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlín, 1911.
- Kákosy, «Der Gott Bes in einer koptischen Legende», en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, XIV, Budapest (1966).
- Keimer, L., *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*, Mémoires de l'Institut d'Égypte, 53, El Cairo, 1948.
- Malaise, M., «Bes et les croyances solaires», en *Studies in Egyptology, Presented to Miriam Lichtheim*, Jerusalén (1990).
- Maspero, G., «Sur une formule du Livre des Pyramides», en *RecTrav.*, XIV, París (1893).
- Padró, J., «El déu Bes: introducció al seu estudi», *Fonaments* n.º 1, Barcelona, 1978.
- Padró, J., *La lengua de Sinuhé. Gramática del egipcio clásico*, Crítica, Barcelona, 2007.
- Parrot, J., «Sur l'origine d'une des formes du dieu Phtah», en *RecTrav.*, II, París (1880).
- Perdrizet, P., *Les Terres cuites grecques d'Égypte de la Collection Fouquet*, Berger-Levrault, Nancy, París y Estrasburgo, 1921.
- , y G. Lefèbvre, *Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Berger-Levrault, Nancy, París y Estrasburgo, 1919.
- Pesce, G., *La statuette puniche di Bithia*, Istituto di studi semitici, Roma, 1965.
- Petrie, W. M. F., *Amulets*, Constable & Co., Londres, 1914.
- Quibell, J. E., *Excavations at Saqqara (1905-1906)*, IFAO, El Cairo, 1907.
- Säve-Söderbergh, T., *Private Tombs at Thebes: I. Four Eighteenth Dynasty Tombs*, Griffith Institute, Oxford, 1957.
- Vandier, J., *Les Anciennes Religions Orientales, I. La Religion Égyptienne*, Musees Nationaux, París, 1949.

- Vandier d'Abbadie, J., «Une Fresque civile de Deir el-Médineh», en *Revue d'Égyptologie*, III, París (1938).
- VV.AA., *Egypte Afrique & Orient*, n.º 94, junio-agosto, 2019.
- Werbrouck, M., «Les Multiples formes du dieu Bès», en *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, 4, Bruselas, (1939).

Bes en Ibiza y Cerdeña

Bibliografía:

- Acquaro, E., *Amuleti egiziani ed egittizzanti del Museo Nazionale di Cagliari*, Collezione di Studi Fenici, 10, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma, 1977.
- Agus, P., «Il Bes di Bitia», en *Revista di Studi Fenici*, XI, 2, Roma (1983).
- Almagro Gorbea, M.^a J., *Corpus de las terracotas de Ibiza*, CSIC, Madrid, 1980.
- Campo, M., *Las monedas de Ebusus*, CSIC, Barcelona, 1976.
- Cintas, P., *Amulettes puniques*, Institut des Hautes Études de Tunis, Túnez, 1946.
- Clerc, G., V. Karageorghis, E. Lagarce y J. Leclant, *Fouilles de Kition, II. Objets égyptiens et égyptisants*, Cambridge University Press, Nicosia, 1976.
- Fernández, J. H., y J. Padró, *Escarabeos del Museo Arqueológico de Ibiza*, Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza (TMAI), 7, Madrid, 1982.
- , *Amuletos de tipo egipcio del Museo Arqueológico de Ibiza*, TMAI, 16, Ibiza, 1986.
- Juan Castelló, J., *Epigrafía romana de Ebusus*, TMAI, 20, Ibiza, 1988.
- Judas, A., «Sur quelques médailles puniques d'îles de la Méditerranée», en *Revue Archéologique*, XVI, París (1859).
- Lluís y Navas, J., «La atribución a la divinidad egipcio-fenicia “Bes” del enano grotesco de las monedas de Ebusus», en *Gaceta Numismática*, 19, Barcelona (1970).
- Padró, J., *Egyptian-type Documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman Conquest*, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, 65, 3 vols., Leiden, 1980-1985.
- Petrie, W. M. F., *Historical Studies*, University College, Londres, 1911.

- Solà-Solé, J. M., «Miscelánea púnico-hispana I: 1. La etimología fenicio-púnica de Ibiza», en *Sepharad*, XVI, Madrid-Barcelona (1956).
- Taramelli, A., «Scavi nell'antica Bitia a Chia (Domus de Maria)», en *Bollettino d'Arte del Ministero dell'Educazione Nazionale*, 27, Roma (1933-1934).
- Tarradell, M., y M. Font de Tarradell, *Eivissa cartaginesa*, Biblioteca de Cultura Catalana, 13, Barcelona, 1975.
- Wilson, V., «The Iconography of Bes with particular reference to the Cypriot evidence», en *Levant*, VII (1975).

6. Tueris y el oxirrinco

Bibliografía:

- Colombert, P., y Y. Volokhine, «De Aegyptiacis Rebus Doctorum Verecundia ou 'Let's Talk about Sex!'», en *Égypte, Afrique et Orient*, 40 (2005).
- Derchain, P., «Pour l'érotisme», en *Chronique d'Égypte*, LXXIV, Bruselas (1999).
- Erroux-Morfin, M., «Les métamorphoses de Thouéris à l'époque tardive. De "l'hippopotame" aux poissons», en *Nilus*, 15, Barcelona (2006).
- Goyon, J.-C., «Une énigme de géographie religieuse de l'ancienne Égypte. Le nome "maudit" d'Oxyrhynchos (XIXe de Haute-Égypte)», en *Oxyrhynchos, un site de fouilles en devenir. Colloque de Cabestany, Avril 2007*, Nova Studia Aegyptiaca, VI, Barcelona, 2008.
- Manniche, L., *Sexual Life in Ancient Egypt*, Kegan Paul, Londres, 1987.
- Padró, J., «Apuntes sobre la religión de Oxirrinco en la Baja Época», en *Aula Orientalis*, 32, Sabadell (2014).
- , y M. Erroux-Morfin, «L'oxyrhynque et le lépidote à El-Bahnsa», en *Percursos do Oriente Antigo. Homenagem ao Profesor Doctor José Nunes Carreira na sua jubilação académica*, Lisboa, 2004.
- , et al., *Oxyrhynchos I. Fouilles archéologiques à El-Bahnsa (1982-2005)*, Nova Studia Aegyptiaca, III, Barcelona, 2006.
- , et al., «Informe preliminar dels treballs arqueològics realitzats a Oxirrinco (El-Bahnsa, Mínia, Egipte), durant la campanya de 2011-2012», en *Nilus*, 21, Barcelona (2012).
- , et al., «Informe preliminar dels treballs arqueològics realitzats a Oxirrinco (El-Bahnsa, Mínia, Egipte), durant la campanya de 2013», en *Nilus*, 22,

- Barcelona (2013).
- Schumann-Antelme, R., y S. Rossini, *Les Secrets d'Hathor. Amour, érotisme et sexualité dans l'Égypte pharaonique*, Éditions du Rocher, París, 1999.
- Vernus, P., y J. Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Perrin, París, 2005.
- Vleeming, S. P., *Some coins of Artaxerxes and other short texts in the demotic script found on various objects and gathered from many publications*, Studia Demotica, V, Lovaina, 2001.

Papiros:

Papiro Wilbour.

Papiro Satírico-Erótico de Turín, traducción de R. Schumann-Antelme y S. Rossini.

Historia de los dos hermanos, del Papiro d'Orbiney, traducción de J. Padró.

7. Los Campos Elíseos y las chufas

Bibliografía:

- Barguet, P., *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Littératures Anciennes du Proche-Orient, 1, París, 1967.
- De Vartavan, C., y V. Asensi Amorós, *Codex des restes végétaux de l'Égypte ancienne*, Choisy-Le-Roi, 1997.
- Erman, A., y H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, vol. V, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1931.
- Erroux-Morfin, M., «Le papyrus et son offrande. Cypéracées et joncacées dans les textes égyptiens d'époque tardive», en S. Aufrère (ed.), *Encyclopédie Religieuse de l'Univers Végétal*, II, Orientalia Monspeliensia, 11, Montpellier, 2001.
- , «Du lait-blanc à l'orgeat de souchet», en I. Régen y F. Servajean (eds.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*, 1, Cahiers de l'ENiM (Égypte Nilotique et Méditerranéenne), 2, Montpellier, 2009.
- , «Souhais de félicité végétale», en N. Castellano et al. (eds.), *Ex Aegypto lux et sapientia. Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa*, Nova Studia Aegyptiaca, IX, Barcelona, 2015.
- Padró, J., «Els camps Elisis, ¿el camp de les xufles?», en *Nilus*, n.º 24, Societat Catalana d'Egiptologia, Barcelona 2015, pp. 29-30.

Otros textos:

Plutarco, *Vidas paralelas*.

III. CIVILIZACIÓN

1. Herederos del Antiguo Egipto

Bibliografía:

Glanville, S. R. K. (ed.), *El legado de Egipto*, Pegaso, Madrid, 1950, 2.^a ed.

Moret, A., «L'Accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire», en *Recueil d'Études Égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du Centenaire de la Lettre à M. Dacier*, París, 1922.

Padró, J., *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 2019.

Pirenne, J., *Historia de la civilización del antiguo Egipto*, Éxito, Barcelona, 1971, 3.^a ed, 3 vols.

Otros textos:

Lamentaciones, del *Papiro de Ipuur*, traducción de J. Padró. Ptahhotep, *Enseñanzas*.

2. Origen de la lengua y de la escritura egipcias

Bibliografía:

Gardiner, A., *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Griffith Institute, Oxford, 1957, 3.^a ed. (hay trad. cast.: *Gramática egipcia*, Lepsius, Valencia, 1995).

Lefebvre, G., *Grammaire de l'Égyptien Classique*, Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1955, 2.^a ed.

Padró, J., *La lengua de Sinuhé. Gramática del egipcio clásico*, Crítica, Barcelona, 2006.

3. La historia empieza en Egipto

Bibliografía:

- Altenmüller, H. y Ahmed M. Moussa, *Die Inschrift Amenemhets II aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Ein Vorbericht*, Studien zur altägyptischen Kultur, Hamburgo, 1991.
- Bresciani, E., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Turín, 1969.
- Coulon, L. et al. (eds.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote*, MOM, Lyon, 2013.
- Daumas, F., *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, París, 1965 (hay trad. cast.: *La civilización del Egipto faraónico*, Óptima, Barcelona, 2000).
- Roccati, A., *La littérature historique sous l'Ancien Empire Égyptien*, Littératures Anciennes du Proche-Orient, París, 1982.
- Stauder-Porchet, J., *Les autobiographies de l'Ancien Empire égyptien*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 255, Lovaina, 2017.

4. Los cuatro elementos, de la física egipcia a la griega

Bibliografía:

- Barguet, P., *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens (LM)*, Littératures Anciennes du Proche-Orient (LAPO), 1, Éditions du Cerf, París, 1967.
- Blackman, A. M., *Middle-Egyptian Stories*, Bibliotheca Aegyptiaca, vol. II, Bruselas, 1972.
- Bresciani, E., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Turín, 1969.
- Daumas, F., «Le Sanatorium de Dendara», en *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, LVI, El Cairo (1957).
- , *La civilisation de l'Égypte Pharaonique*, Les Grandes Civilisations, París, Arthaud, 1965.
- , *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, Collection Hermès, 16, Fata Morgana, Cognac, 1998.
- Desroches-Noblecourt, C., *Amours et fureurs de La Lointaine*, Stock/Pernoud, Ligugé, 1995.
- Diels, H., y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche buchhandlung, Dublín y Zúrich, 1971.
- Golénischeff, W., *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire (CGC). Nos. 58001-58036. Papyrus Hiératiques*, 1.er fasc., Museo de El Cairo, El Cairo, 1927.
- Kirk, G. S., y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63, Gredos, Madrid, 1969.

- Lefebvre, G., *Romans et contes égyptiens de l'époque Pharaonique*, Adrien-Maisonneuve, París, 1976.
- López, L., «L'auteur de l'Enseignement pour Mérikarê», en *Revue d'Égyptologie*, 25, París (1973).
- Moret, A., *Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique*, E. Leroux, París, 1903.
- Nestle, W., *Historia del espíritu griego*, Convivium, 1, Ariel, Barcelona, 1961.
- Scott, N. E., «The Metternich Stela», en *Metropolitan Museum of Art Bulletin*, IX, núm. 8, Nueva York (1951).
- Volten, A., *Zwei altägyptische politische Schriften. Die Lehre für König Merikare und die Lehre des Königs Amenemhet*, Analecta Aegyptiaca, vol. IV, E. Munksgaard, Copenhagen, 1945.

Otros textos:

- Enseñanzas para el rey Merikare*, traducción de J. Padró.
- Historia de Sinuhé, del Papiro de Berlín 3022*, traducción de J. Padró.
- Inscripción del *Sanatorium*, traducción de François Daumas, Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, traducción de J. Padró.
- Decreto de Nesjons*, traducción de Waldemar Golénischeff.
- Libro de los Muertos*, traducción de Paul Barguet.

5. La piedra de Roseta y los decretos trilingües ptolemaicos

Bibliografía:

- Bevan, E., *Histoire des Lagides, 323-30 av. J.-C.*, Payot, París, 1934.
- Bouché-Leclercq, A., *Histoire des Lagides*, E. Leroux, Bruselas, 1963 (reimpresión), 4 vols.
- Budge, E. A. W., *The Rosetta Stone*, The Religious Tract Society, Londres, 1950.
- Daumas, F., *Les Moyens d'Expression du Grec et de l'Égyptien comparés dans les Décrets de Canope et de Memphis*, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, El Cairo, 1952.
- , *La civilización del Egipto faraónico*, Juventud, Barcelona, 1972.
- Gardiner, A., *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford University Press, Oxford, 1969. (hay trad. cast.: *Gramática egipcia*, Lepsius, Valencia, 1995).

- Gauthier, H., *Le Livre des Rois d'Égypte. Recueil de titres et protocoles royaux, Noms propres de Rois, Reines, Princes, Princesses et Parents des Rois, suivi d'un Index alphabétique*, tome IV, *De la XXVe Dynastie à la fin des Ptolémées*, Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (MMIFAO), tome XX, El Cairo, 1916.
- Pirenne, J., *Historia de la civilización del Antiguo Egipto*, Éxito, Barcelona, 1971, 3 vols.
- Rostovtzeff, M., *Historia social y económica del mundo helenístico*, Espasa Calpe, Madrid, 1967, 2 vols.
- Sethe, K., *Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit*, vol. I, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1904.
- Von Bomhard, A.-S., *The Naos of the Decades. From the Observation of the Sky to Mythology and Astrology*, Oxford Centre for Maritime Archaeology, Oxford, 2008.

6. Egipto en los poemas homéricos

Bibliografía:

- Brugsch, H., *Recueil des monuments égyptiens*, III, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1862-1885.
- Grimal, P., *Diccionario de la mitología griega y romana*, Labor, Barcelona, 1966.
- Homero, *Ilíada* (traducción de L. Segalá), Colección Z, 70, Juventud, Barcelona, 1967.
- , *Odisea* (traducción de L. Segalá), Barcelona, Colección Z, 60, Juventud, Barcelona, 1968.
- Lefebvre, G., *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique*, Presses Universitaires de France, París, 1956.
- , *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, A. Maisonneuve, París, 1949.
- Montet, P., *Géographie de l'Égypte ancienne*, I-II, C. Klincksieck, París, 1957-1961.
- Padró, J., *Historia del Egipto faraónico*, Alianza, Madrid, 2019.
- Vivas Sainz, I., *Egipto y el Egeo a comienzos de la XVIII Dinastía. Una visión de sus relaciones, antecedentes e influencia iconográfica*, Archaeopress, Oxford, 2013.

7. Vocabulario egipcio en el español

Bibliografía:

- Fernández del Pozo, L., *La propiedad inmueble y el registro de la propiedad en el Egipto faraónico*, Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España, Madrid, 1993.
- Jiménez Serrano, A., «Palabras de origen egipcio en el castellano», en *Maestro y sabio. Homenaje al profesor Juan Jiménez Fernández*, Universidad de Jaén, Jaén, 2006.
- Leclant, J., «Oasis. Histoire d'un mot», en *À la Croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1993.
- Ortega, V., *Palabralogía. Un apasionante viaje por el origen de las palabras*, Crítica, Barcelona, 2014.
- Piedrafita, C., «128. Ampolleta de Sant Menas», en *La col·lecció egípcia del Museu de Montserrat*, Museu de Montserrat y Societat Catalana d'Egiptologia, Barcelona (2008).
- Posener, G., «Deux ostraca littéraires d'un type particulier et le livre *Kmj.t*», en B. Van de Walle, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruselas, 1948.

IV. ARQUEOLOGÍA

1. Algunos arqueólogos ilustres que he conocido

Madame Christiane Desroches-Noblecourt, la gran dama de la egiptología

Bibliografía:

- Antón, J., *Héroes, aventureros y cobardes*, RBA, Barcelona, 2013.
- Desroches-Noblecourt, C., *Toutankhamon et son temps. Petit Palais*, Réunion des Musées Nationaux, París, 1967.
- , «Un buste monumental d'Amenophis IV, don prestigieux de l'Égypte à la France», en *Revue du Louvre*, 4/5, París (1972).
- , *La Grande Nubiade. Le parcours d'une égyptologue*, LGF, Ligugé, 1992.

El estudio de los textos ptolemaicos: François Daumas, uno de los últimos humanistas

Bibliografía:

Daumas, F., *Titres et travaux*, Montpellier, 1978.

Dawson, W. R., y E. P. Uphill, *Who was who in Egyptology*, Egyptian Exploration Society, Londres, 1972, 2.^a ed.

2. Desenterrar una tumba: el sepulcro de Sehu en Heracleópolis Magna

Bibliografía:

Padró, J. *et al.*, *Études historico-archéologiques sur Héracléopolis Magna. La nécropole de la Muraille Méridionale*, Nova Studia Aegyptiaca, I, Universitat de Barcelona y Societat Catalana d'Egiptologia, Barcelona, 1999.

Otros textos:

Fragmentos de la tumba de Sehu, traducción de J. Padró.

3. Una tumba parlante en Oxirrinco

Bibliografía:

Padró, J. *et al.*, *Oxyrhynchos III. La Tombe n.º 1 à la Nécropole Haute*, Nova Studia Aegyptiaca, VIII, Universitat de Barcelona y Societat Catalana d'Egiptologia, Barcelona, 2014.

Otros textos:

—Maldición de la tumba de Heret, traducción de Ola el-Aguizy.



JOSEP PADRÓ I PARCERISA (Barcelona, 1946) es doctor en Filosofía y Letras (especialidad de Historia) por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) desde 1975.

Catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Barcelona (UB), ha sido profesor en ella, en la Universidad de Lisboa y en la UNED (Madrid). Ha realizado numerosas excavaciones arqueológicas en Europa y África (Oxirrinco y Heracleópolis Magna en Egipto). También es miembro de varios Institutos y Sociedades de Egipto Antiguo y del Próximo Oriente Antiguo.

Nota

[1] Literalmente, paredro es «el que se sienta al lado» <<



JOSEP PADRÓ



SECRETOS
DEL
ANTIGUO
EGIPTO



Lectulandia